الأربعين

في

أصول الدين

للإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى ٦٠٦ هـ

تقديم وتحقيق والتعليق

الدكتور احمد حجازي السقا

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة الكليات الأزهرية

حسين محمد امبابى وأولاده

القاهرة ـ الأزهر ـ ٩ شارع الصادقية

من تراث الرازي

١١

من نوادر التراث

فى العلم الالهى . وهو المسمى فى لسان اليونانيين باثولوجيا
وفى لسان المسلمين علم الكلام . أو الفلسفة الاسـلامية

الأربعين
فى
أصول الدين

لفخر الدين الرازى

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة الكليات الأزهرية
القاهرة - الأزهر - ٩ شارع الصنادقية
حسين محمد امبابى وأولاده

الإهداء

أهدى هذا الكتاب إلى الأستاذ الكبير

محمد إبراهيم الإمام رمضان

الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٤٠٦

مطبعة دار التضامن بالقاهرة

رقم الايداع ٤٦٢٥ / ١٩٨٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد ، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بخير الى يوم الدين .

أمـا بعـد

فهذا هو كتاب « الأربعين فى أصول الدين » للامام فخر الدين الرازى . شيخ الاسلام ، محمد بن عمر بن الحسين - رضى الله عنه - المتوفى فى مدينة «هراة» سنة ست وستمائة من الهجرة ، والمؤلف كان شافعى المذهب ، أشعرى العقيدة . وكان مبدأ اشتغاله بالعلم على والده . الشيخ « عمر » الملقب بضياء الدين ، وخطيب « الـر ى» . وقد ولد فى سنة أربع وأربعين وخمسمائة فى مدينة « الرى » .

وفى مخطوطة فى مكتبة « طوبقابى » فى تركيـا . رقم ١٣٦١ (١٣٧ - ا - ١٣٧ ب) تنسب الى الشيخ نصير الدين الطوسى عـد المؤلف كتب الامام فخر الدين كما يلى :

١ - نهاية العقول فى دراية الأصول ٢ - شرح الاشارات ٣ - المباحث المشرقية ٤ - الملخص ٥ - البراهين البهائية ٦ - الأربعين فى أصـول الدين (١) ٧ - المحصول فى علم أصول الفقه ٨ - أحكام القياس الشرعى

---

(١) الكتب ٦ ، ١٥ ، ٢٤ ، ٣٦ ، ٥١ ، ٥٢ حققها وطبعها الدكتور أحمد حجازى السقا .

٩ ـ الرسالة الكمالية ١٠ ـ تعجيز الفلاسفة ١١ ـ السر المكتوم ١٢ ـ الخلق والبعث ١٣ ـ معالم أصول الدين ١٤ ـ المسائل الخمسين ١٥ ـ تأسيس التقديس ١٦ ـ الجوهر الفرد ١٧ ـ الطب الكبير ١٨ ـ شرح كليات القانون ١٩ ـ التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب ٢٠ ـ اسرار التنزيل وانوار التأويل ٢١ ـ الخلافيات الصغيرة ٢٢ ـ الخلافيات الكبيرة ٢٣ ـ شرح الوجيز ٢٤ ـ لباب الاشارات ٢٥ ـ المحصل فى علم الأصول ٢٦ ـ الرياض المؤنقة ٢٧ ـ المحرر فى حقائق النحو ٢٨ ـ الاختيارات العلائية ٢٩ ـ اشارات النظام ٣٠ ـ مختصر الأخلاق ٣١ ـ أقليدس ٣٢ ـ الهيئة ٣٣ ـ عصمة الأنبياء ٣٤ ـ نهاية الايجاز ٣٥ ـ رسالة فى نفى الجهة ٣٦ ـ مناقب الشافعى ٣٧ ـ تعزيز التقدير ٣٨ ـ لوامع البينات ٣٩ ـ رسالة فى الهيولى ٤٠ ـ اللطائف الغياثية فى المباحث الالهية ٤١ ـ كتاب فى الحيز والأزل ٤٢ ـ شرح سقط الزند ٤٣ ـ الآيات والبينات ٤٤ ـ شرح المصادرات لأقليدس ٤٥ ـ المنطق الكبير ٤٦ ـ تتمة الأربعين ٤٧ ـ الجامع الكبير ٤٨ ـ الجامع الصغير ٤٩ ـ شرح النجاة ٥٠ ـ شرح الارشاد ٥١ ـ شرح عيون الحكمة ٥٢ ـ المطالب العالية من العلم الالهى ٥٣ ـ كتاب فى الرمل ٥٤ ـ كتاب الفراسة ـ ٥٥ ـ جامع العلوم ٥٦ ـ البراهين المحدثة ٥٧ ـ رسالة فى اثبات المعراج الجسمانى

بين الرازى وابن تيمية

وقد تعقب الامام ابن تيمية ٨٢٧ هـ ـ ١٣٢٦ م أهم كتب الامام فخر الدين العقائدية بالبيان والنقد • وذكر فى صفحة ٢٢ من درء تعارض العقل والنقل أنه نقد محصل أفكار المتقدمين فى كتاب مفرد • ويقال فى مجالس العلم : ان ابن زكنون الحنبلى وهو يشرح البخارى ، وضع نقد المحصل لابن تيمية فى ثنايا شرحه ، خوفا من خصومه على الكتاب • وكتاب ابن زكنون يسمى الكواكب الدرارى وهو فى المكتبة

الظاهرية بدمشق . ونقد تأسيس التقديس فى كتاب مفرد ، ونقد مسائل من « شرح عيون الحكمة » فى « الرد على المنطقيين »

وكتاب « الأربعين فى أصول الدين » من الكتب القيمة فى علم الكلام وقد انتفع بما فيه كثيرون من أهل العلم . منهم الشيخ « ابن تيمية » فقد جاء فى سيرته أنه كان يدرس «الأربعين » لطلاب العلم . وقد جاء فى بعض كتبه عبارات منه للاستشهاد والنقد .

يقول عنه « ابن رجب » فى ص ١٤ فى « العقود الدرية » : « ولازم الشيخ تقى الدين بن تيمية مدة ، وقرأ عليه قطعة من « الأربعين فى أصول الدين » للرازى » ا . هـ

ومنهم الشيخ « ابن الوزير » المتوفى سنة ٨٤٠ هـ فى كتابه ايثار الحق على الخلق . يقول فى ص ٦٩ ـ ٧٠ مانصه : « ثم انه ظهر لنا فى حق نبينا ﷺ أمور كثيرة تميزه عن السحرة والمحتالين . منها : ورود البشارة به فى التوراة والانجيل قال « الرازى » فى كتابه « الأربعين » : والدليل على ذلك : أنه ادعى أن ذكره موجود فيهما قال الله تعالى : « الذين يتبعون الرسول النبى الأمى . الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل » وقال حكاية عن عيسى المسيح : « ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد » وقال : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » ومعلوم : أنه لو لم يكن صادقا فى ذلك ، لكان هذا من أعظم المنفرات عنه لليهود والنصارى . ولا يمكن أن يقدم العاقل على فعل يمنعه من مطلوبه ، ويبطل عليه مقصوده . ولا نزاع بين العقلاء أنه كان أعقل الناس وأحلمهم » ا . هـ

وهذا الكتاب يذكر مسائل فى أصول الدين قد اختلف فيها المسلمون الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة ، وأهل السنة السلف منهم والخلف ، وغيرهم . وأدى اختلاف المسلمين الى ضعفهم بعد طول زمان . كما يقول شوقى الشاعر :

اذا زرت ـ يامولاى ـ قبر محمد	وقبلت مثوى الأعظم العطرات
وفاضت مع الدمع العيون مهابة	لأحمد بين الستر والحجرات
وأشرق نور تحت كل ثنية	وضاع أريج تحت كل حصاة
لمظهر دين الله فوق تنوفة	وبانى صريح المجد فوق فلاة
فقل لرسول الله : يا خير مرسل	أبثك ما تدرى من الحسرات
شعوبك فى شرق البلاد وغربها	كأصحاب كهف فى عميق سبات
بأيمانهم نوران ذكر وسنة	فما ضرهم لو يعملون لآتى ؟
وذلك ماضى مجدهم وفخارهم	فما بالهم فى حالك الظلمات ؟
وهذا زمان أرضه وسماؤه	مجال لمقدام كبير حياة
مشى فيه قوم فى السماء وأنشأوا	بوارج فى الأبراج ممتنعات
فقل : رب وفق للعظائم أمتى	وزين لها الأفعال والعزمات

وان أذكر أمثلة على جدل عنيف بين المسلمين بسببه قطعت أرزاق وسفكت دماء . أذكر ما يلى :

نقد شيخ الاسلام ابن تيمية يرحمه الله مؤلف هذا الكتاب فى أمرين :

أولهما : أن المؤلف نصر المتصوفة

وثانيهما : أن المؤلف أول يد الله بقدرته ، وغضبه واستحيائه ومكره بأنها صفات نسبها الله الى نفسه ليقرب بها ذاته الى عقول الناس . وليس من يد جارحة ولا جسم ، وليس من مكان لذات الله تعالى . بل الله فى كل مكان بعلمه . لا بذاته .

وشيخ الاسلام ابن تيمية رد عليه بأن الدين عند الله الاسلام وليس التصوف . والذى يأتى للمريد ويقول له : أنا شيخك . ليس هو « الشيخ » وانما هو « شيطان » تمثل بـه . والأحلام لا تدل على « الشيخ » حقيقة ، فانها صور تتراءى . وحقائق الأشياء فى مكانها

ثابتة لا تنتقل . فمن يرى نهرا أو شجرا أو أسدا في حلم الليل لم ير النهر الحقيقى أو الشجر أو الأسد ، وانما رأى صورا . وكذلك « الشيخ » مع مريديه ، لم يكن معهم حقيقة فى حلم الليل ، حتى يدعوا أنهم وصلوا . وصارت لهم مقامات ودرجات عاليات .

ورد عليه فى صفات الله تعالى بأن الله ليس كمثله شىء . ولانقول هو جسم . وانما نقول : هو اله واحد ، فوق عرشه مستوى . وله يد ـ كما قال ـ لا نعلم كيفيتها . وكل صفة أوردها عن نفسه فى القرآن ، نقر بها ـ كما نطق بها ـ بلا تاويل ولا تشبيه ولا تمثيل .

هذا هو الفرق بين الشيخين العظيمين الجليلين . وهما مسبوقان بما قالا . فابن تيمية أخذ من « ابن خزيمة » وغيره . والرازى أخذ عن أئمة معروفين ، منهم الأشعرى والشيعى والمعتزلى والسلفى المتأخر . الذى يقال عنه انه من أهل الخلف .

وقد قال الشيخ محمد أبو زهرة عن مذهب الشيخ ابن تيمية فى صفات الله تعالى : ان مذهبه محير . والشيخ محمد لم يقل حقا . فان مذهبه واضح ، وله أتباع يفسرونه ويقنعون به . انه يقول : ان الله تعالى كلم موسى عليه السلام فى جبل طور سيناء . والمتكلم هو الذى يفعل الكلام . والذى يفعل الكلام ذات . وقد تجلت حقيقة لجبل طور سيناء ولما تجلت الذات صار الجبل دكا من هيبتها . فهو أثبت ذاتا ، وأثبت لها تجليا ، وأثبت لها كلاما . وأكد أن الذات تتجلى من قوله تعالى : « هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو ياتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك » ؟ فقد منع التاويل بمجىء أمره ، من التنويع المذكور ، فان الملائكة قد تاتى بالأمر .

وأكد الشيخ ابن تيمية مذهبه بقوله : ان آيات الصفات فى القرآن تؤخذ على ظاهرها بدون تاويل . فاليد فى قوله « يد الله » هى يد ، وكيفيتها مجهولة . لقوله : « ليس كمثلة شىء » هذا هو مذهب الشيخ

ابن تيمية . و هو واضح . ولو أن أصحاب المذهب صرحوا بالمجاز فى لغة العرب ، لما وجد هذا المذهب من يعارضه . بشدة . وهـــو ليس بمحير فى فهمه . وان كان غير مستقيم حين يتحتم التاويل ولا يكون منه مفر .

فقوله تعالى : « ينزل الأمر من السماء الى الأرض ، ثم يعرج اليه » نص فى ظاهرة على صحة المذهب ، وقوله تعالى : « لا تحزن ان الله معنا » يلزمه تاويل المعية بالنصر والتأييد .

وغيره من الكرامية قالوا : ان المتكلم ذات . ولا بد للمتكلم من مكان يتكلم منه . فنحن نثبت لله جسما لأنه متكلم ، ونثبت له مكانا هو فوق العــرش . لأنه هــو اللائق بــه . ولأنــه قال : « أأمنتم من فى السماء ؟ » ولكن نؤول « يد الله » بقدرته . ونسيانه باهماله المنافقين . وعينه : بعلمه . وهكذا ، لأن لغة العرب التى نزل بها القرآن فيهـــا الحقيقة وفيها المجاز ، والعقل لايصدق أن سفينة نوح عليه السلام قـــد جرت بعينيه ، ولا أن الله كان بجسمه فى الغار مع النبى ﷺ وأبى بكر رضى الله عنه .

والامام فخر الدين الرازى وافق « الكرامية » على التأويل ، ولم يوافقهم على قولهم بأن الله جسم وهو فى السماء . وقال : ان الله ليس جسما وليس له مكـــان . ولذلك قتلوه بالســم ـ كمـــا جـــاء فى بعض الروايات ـ

والمعتزلة لما قالوا : ان الله ليس جسما وليس له مكان ، نفـــوا رؤية الله بالأدلة العقلية . ونفوها بالأدلة القرآنية على طريقة المحكـم والمتشابه . أما الرازى فقال : أنا غير قادر على اثبات رؤية الله بالعقل . وذلك لأنه يثبت الرؤية وفى الوقت ذاته ينفى الجسمية بكيف أو بلا كيف . وقال : ان الرؤية لا تثبت الا بأدلة القرآن .

والخطأ ليس في اختلاف الرأى · بل فى تفرق المسلمين الى أحزاب متعادية وفرق متناحرة ، بسبب اختلاف الرأى · وقد تفرقوا وسب بعضهم بعضا وقتل بعضهم بعضا · مع أنهم قد سمعوا قول الله تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » وسمعوا قول الله تعالى : « أن النفس بالنفس » وزاد عليه بعضهم سفاهة : والنفس بالمخالفة فى الرأى · وهذا لا يليق بأهل الاسلام · الذين هم خير أمة أخرجت للناس · ورسولها ليس رحمة لهم وحدهم ، بل لهم وللعالمين جميعا ·

ولذلك · أرى اعادة النظر فى « مناهج الأدلة » وذلك ليسهل على المسلمين أن يتحدوا وأن يتعاونوا · فأهل التصوف طرائق قددا ، مثل الجن · وكل طريقة تدعى أنها هى الواصلة بالسلسلة الذهبية الى رسول الله ﷺ ويحتقر بعضهم عبادة بعض · وهم وان اجتهدوا لن يعبدوا الله مثل الملائكة ، الذين يسبحون الليل والنهار لايفترون · وأدلتهم : اما أحاديث آحاد ، أو أقوال شيوخ ، أو رؤى منام ·

كان النحس (١) حين جرى عليهم أطار بكل مملكة غرابا
ولو حفظوا سبيلك كان نورا وكان من النحوس لهم حجابا
بنيت لهم من الأخلاق ركنا فخانوا الركن فانهدم اضطرابا

وأهل التشيع هم والمتصوفون اخوة بعضهم أولياء بعض ، يقدسون أضرحة الموتى ويستغيثون بهم ، وهم فرق لا يحدها حد ، ولا يحيط بها عد · وكل فرقة تقتدى بشيخ حى · واذا مات زينت قبره وعظمت قدره · وأدلتهم : من مشايخهم أحيانا ، وأحيانا من أحاديث نبوية ، قالوا : انها مروية عن آل البيت رضوان الله عليهم ·

---

(١) الشاعر أحمد شوقى يخاطب المسلمين فى قصيدته التى مطلعها
سلوا قلبى غداة سلا وتابا لعل على الجمال له عتابا

فلو أننا أعدنا النظر فى « مناهج الأدلة » واكتفينا بالقرآن الكريم ، وبالسنة النبوية المفسرة للقرآن الكريم . أما القرآن فلأن الله قال فيه : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » والرسول قد آتى بالقرآن ، وأتى بالسنة المفسرة ، لقوله تعالى فى القرآن : « وأنزلنا اليك الذكر ، لتبين للناس ما نزل اليهم ، ولعلهم يتفكرون » لو أننا اكتفينا بهذين الأصلين العظيمين ، لسهلنا على المسلمين أن يتحدوا وأن يتعاونوا ، ولقللنا من عدد الفرق ، والأحزاب ، ولسهلنا على غير المسلمين الدخول فى دين الاسلام . واذا قل الخلاف وقل الكلام ، كثر العمل ، وعمرت الدنيا ونعم المسلمون بالخير .

وقد ارتد نصرانى (١) من أهل خراسان عن نصرانيته الى الاسلام ، ثم رجع الى دينه ، فحمل الى الخليفة « المأمون » حتى وافاه بـ « العراق » وسأله عن رجوعه الى النصرانية . فقال له : أوحشنى ما رأيت من الاختلاف فيكم . فقال له المأمون : لنا اختلافان :

أحدهما . كالاختلاف فى الأذان وتكبير الجنائز والاختلاف فى التشهد وصلاة الأعياد وتكبير التشريق ووجوه الفتيا ، وما أشبه ذلك . وليس هذا باختلاف انما هو تخيير وتوسعة وتخفيف من المحنة . فمن أذن مثنى وأقام مثنى ، لم يؤثم . ومن أذن مثنى وأقام فرادى ، لم يحوب . لا يتعايرون ولا يتعايبون . أنت ترى ذلك عيانا . وتشهد عليه تبيانا .

والاختلاف الآخر : كنحو اختلافنا فى تأويل الآية من كتابنا وتأويل الحديث عن نبينا ، مع اجماعنا على أصل التنزيل واتفاقنا على عين الخبر .

فان كان الذى أوحشك هو هذا ، حتى أنكرت من أجله هذا

---

(١) هذه الرواية فى كتاب تاريخ الجدل للشيخ محمد أبو زهرة .

الكتاب ، فقد ينبغى أن يكون اللفظ بجميع التوراة والانجيل متفقا على تأويله ، كما يكون متفقا على تنزيله ، ولايكون بين جميع النصارى واليهود اختلاف فى شىء من التأويلات . وينبغى لك ألا ترجع الا الى لغة ، لا اختلاف فى تأويل الفاظها . ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج الى تفسير ، لفعل . ولكنا لم نر شيئا من الدين والدنيا ، دفع الينا على الكفاية . ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة ، وذهبت المسابقة والمنافسة ، ولم يكن تفاضل . وليس على هذا بنى الله الدنيا .

فقال النصرنى : أشهد أن الله واحد . لا ند له ولا ولد ، وأن المسيح عبده ، وأن محمدا صادق ، وأنك أمير المؤمنين حقا » . ا هـ

هذا شىء ذكرته كدليل على نظرة غير المسلمين الى دين الاسلام .

وفى زمان المامون أمير المؤمنين ظهرت جماعة فى المسلمين تقول : ان القرآن كان مع الله فى الأزل ، وانه لقديم قدم الله ، اذ هو كلامه . وظهرت جماعة تقول : انه مخلوق محدث . ولو كان خلافهم كالخلاف فى « القرء » هل هو الحيض أو الطهر ، لكان خلافا هينا بسيطا ، كما قال المامون أمير المؤمنين رضى الله عنه للنصرانى المرتد . وانما كان خلافهم ضد معانى آيات محكمات فى القرآن هى فى نظره واضحة الدلالة على المعنى المراد فى نظر العامى والعالم . فلذلك عد القائلين بقدمه فى عداد المشاغبين والمرجفين فى المدينة .

« واحتج عليهم (١) : بقوله تعالى : « انا جعلناه قرآنا عربيا » وكل ماجعله الله فقد خلقه . وقال : « الحمد لله الذى خلق السموات

---

(١) خطابا المامون الى اسحق ابن ابراهيم الذى رواهما الطبرى ، فيهما مجموع حجج المامون على المعتزلة فى خلق القرآن . وقد نقلنا من كتاب الجدل للشيخ محمد أبو زهرة رحمة الله .

والأرض ، وجعل الظلمات والنور » وقال عز وجل : « كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق » فأخبر أنــه قصص لأمور أحدثه بعدها ، وتلا به متقدمها . وقال سبحانه : « الر . كتاب أحكمت آياته . ثــم فصلت من لدن حكيم خبير » وكل محكم مفصل ، دخله محكم مفصل . والله محكم كتبه ومفصله ، فهو خالقه ومبتدعه . وقال : « بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ » فدل ذلك على احاطة اللوح بالقرآن ، ولايحاط الا بمخلوق . وقال لنبيه ﷺ : « لاتحرك به لسانك لتعجل به » وقال جل شانه : « ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث » وقال تعالى : « فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته » وأخبر عن قوم ذمهم بكذبهم أنهم قالوا : « ما أنزل الله على بشر من شئ » ثم أكذبهم على لسان رسوله ﷺ فقال لرسوله : « قل : من أنزل الكتاب الذى جاء بــه موسى نورا وهدى للناس » وقال : « وهذا ذكر مبارك أنزلناه » فسمى الله تعالى القرآن ذكرا وايمانا ونورا وهدى ومباركا وعربيا وجعل فيه قصصا ، فقال : « نحن نقص عليك احسن القصص بما أوحينا اليك هذا القرآن » وقال جل جلاله : « قل : لئن اجتمعت الانس والجن على أن ياتوا بمثل هذا القرآن ، لا يأتون بمثله » وقال تعالى : « قل : فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » وقال سبحانه : « لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » فجعل له أولا وآخرا ، ودل عليه أنــه محدود مخلوق » ا . هـ

هذا ما احتج به المأمون رضى الله عنه على القول بأن القرآن مخلوق . فى الخطاب الذى وجهه الى نائبه اسحق بن ابراهيم فى شهر ربيع الأول سنة ثمان عشرة ومائتين .

ومنه يتبين أن الرئيس الأعلى على المسلمين يجب أن يكون حافظا للقرآن وملما بمعانيه وحاثا على العمل به . ومنه يتبين أن الخلافات المذهبية كانت فى المسلمين وكانت لهم سبب محنة .

ولذلك نرى اعادة النظر فى « مناهج الأدلة » لتوحيد المسلمين ، فقد أخذوا دروسا من الماضى ٠

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والدين ٠

ا ٠ د / أحمد حجازى أحمد السقا
درجة الدكتوراه من كلية أصول الدين ــ جامعة الأزهر
فى موضوع : « البشارة بنبى الاسلام فى التوراة والانجيل »

بسم الله الرحمن الرحيم

[اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما ينفعنا]

قال (١) الامام حجة الاسلام ، فخر الدين أبو عبد الله : محمد ابن عمر الرازي ـ برد الله مضجعه ـ :

سبحان المتفرد فى قيوميته بوجوب الأزلية والبقاء ، المتوحد فى ديمومية ألوهيته بامتناع التغير والفناء ، المتعالى بجلال هوية صمديته عن التركيب من الأبعاض والأجزاء ، المنزه بسمو سر مديته عن مشاكلة الأشباه ومماثلة الأشياء ، والعالم الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء .

المحسن الذى لا تنقطع موائد كرمه عن عبيده فى طورى السراء والضراء ، وحالتى الشدة والرخاء ، الجليل الذى غرقت فى بحار جلاله غايات عقول العقلاء ، العظيم الذى تضاءلت فى سرادقات كما له نهايات علوم العلماء ، الكريم الذى تجاوزت أنواع آلائه ونعمائه عن التحديد والاحصاء ، الحكيم الذى تحيرت فى كيفية حكمته فى خلقة أصغر ذرة من ذرات مبدعاته ومكوناته : ألباب الألباء ، وحكمة الحكماء .

أحمده على ما أعطى من النعماء ، ورفع من البلاء .

---

(١) عبارة الأصل : وبه نستعين . قال الامام حجة الاسلام فخر الدين محمد بن عمر الرازى برد الله مضجعه اللهم إنفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا . سبحان المتفرد ... الخ

وأشهد أن لا اله إلا الله ، وحده لاشريك له شهادة أتوسل بها الى رحمته يوم اللقاء فى دار البقاء ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله خاتم الأنبياء ، وسيد الأصفياء والأتقياء . ﷺ وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيرا .

أمـــا بعـــد

فان الله تعالى لما وفقنى ، حتى صنفت فى أكثر العلوم الدينية ، والمباحث اليقينية : كتبا مشتملة (٢) على تقريـر الدلائـل والبينات ، والأجوبة عن الشكوك والشبهات ، **أردت أن أكتب هذا الكتاب ، لأجـل أكبر أولادى ، وأعزهم على « محمد »** ـ رزقه الله الوصول الى أسرار المعالم الحكمية والحكمية ، والاطلاع على حقائق المباحث العقلية والنقلية أشرح فيه المسائل الالهية ، وأنبه على الغوامض العقلية . ليكون هـذا الكتاب دستورا له . يرجع فى المضائق اليه ، ويعول عليه . وسميته : بـ « الأربعين فى أصول الدين » .

والله سبحانه وتعالى يوفقنا للصدق والصواب ، ويصون عقولنا عن الزيغ والارتياب . وبالله التوفيق .

---

(٢) مشتملة : ا ـ منبهة : ب

المسألة الأولى

فى

حدوث العالم

اعلم : أنا اذا ادعينا أن العالم محدث ، فلابد وأن نعلم أن العالم ماهو ؟ وأن المحدث ماهو ؟ وأن نعرف مذاهب الناس فى هذه المسألة ، حتى يمكننا أن نشرع بعد ذلك فى تقربر الدلائل . فلا جرم وجب علينا قبل الخوض فى تقرير الدلائل ، تقديم ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : فى حقيقة العالم

قال المتكلمون : العالم كل موجود سوى الله تعالى . وتحقيق الكلام فى هذا الباب : أن نقول : الموجود على قسمين . وذلك لأن الموجود ، اما أن يكون من حيث هو هو غير قابل للعدم البتة ، واما أن يكون من حيث هو هو قابلا للعدم . فالموجود الذى تكون حقيقته من حيث هى هى غير قابلة للعدم البتة ، فهو المسمى بواجب الوجود لذاته . وهو الله سبحانه وتعالى . وأما الموجود الذى تكون حقيقته من حيث هى هى قابلة للعدم ، فهو المسمى بممكن الوجود لذاته وهو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام : المتحيز ، والحال فى المتحيز ، والذى لايكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز .

أما القسم الأول وهو المتحيز . فاعلم أن المراد من المتحيز الذى يمكن أن يشار اليه ، اشارة حسية بأنه ههنا أو هناك .

واذا عرفت حقيقة المتحيز . فنقول : المتحيز اما أن يكون قابلا للقسمة ، واما أن لايكون . فالمتحيز الذى يكون قابلا للقسمة هو المسمى

بالجسم . فعلى هذا : الجسم مايكون مؤلفا من جزئين فصاعدا . والمعتزلة يقولون : الجسم هو الذى يكون طويلا عريضا عميقا وأقل (٣) الجسم انما يحصل من ثمانية أجزاء . وهذا النزاع لغوى لا عقلى . وأما المتحيز الذى لايكون منقسما . فهو المسمى بالجوهر الفرد . والناس قد اختلفوا فى اثباته . وسنذكر هذه المسالة على الاستقصاء . ان شاء الله تعالى .

وأما القسم الثانى من أقسام الممكن . وهو الذى يكون حالا فى المتحيز . وتفسير الحلول هو : أن الشيئين اذا اختص أحدهما بالآخر ، فقد يكونان بحيث تكون الاشارة الى أحدهما غير الاشارة الى الآخـر . مثل : كون الماء فى الكوز ، فان ذات الماء مباينة لذات الكوز ، فى الاشارة الحسية ، الا أنهما متماسان بسطحيهما . وقد يكونان بحيث تكون الاشارة الى أحدهما ، اشارة الى الآخر ، تحقيقا أو تقديرا . وهو مثل كون اللون فى المتلون . فان اللون ليس له ذات مباينة عن ذات (٤) المتلون فى الاشارة الحسية ، بل الاشارة الى اللون نفس الاشارة الى المتلون .

اذا عرفت هذا ، فنقول : الشيئان اذا اختص أحدهما بالآخر على القسم الثانى ثم يكون احدهما محتاجا فى وجوده الى الآخر ، ويكون الآخر غنيا فى وجوده عن الأول : يسمى المحتاج حالا ، والغنى محلا . فان الجسم غنى فى وجوده عن اللون واللون محتاج فى وجوده الى الجسم . فلا جرم قلنا : ان اللون حال فى الجسم ، والجسم محـل اللـون .

اذا عرفت معنى الحلول . فنقول : كل ما كان حالا فى المتحيز ، فذلك الحال يسمى بالعرض . ثم نقول : العرض قسمان : أحدهما الذى

---

(٣) أقول : ب

(٤) لذات : ب

يمكن قيامه بغير الحى . والثانى : الذى لايمكن قيامه بغير الحى . ويتدرج تحت كل واحد من هذين القسمين : أنواع كثيرة ، لايمكن استقصاء القول فيها فى هذا المختصر .

ويجب أن تعلم أن أحد أنواع العرض ، الذى يمكن قيامه بغير الحى : **الأكوان** . والكون : عبارة عن حصول الجوهر فى الحيز . ويندرج تحت الكون : أربعة أشياء : الحركة . وهى عبارة عن الحصول فى حيز ، بعد أن كان فى حيز آخر . والكون . وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد ، فى حيز واحد ، أكثر من زمان واحد . **والاجتماع** . وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى حيزين ، بحيث لايمكن أن يتوسط بينهما ثالث . والافتراق . وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى حيزين ، يمكن أن يتوسط بينهما ثالث .

واعلم : أن المشهور عند (**جمهور المتاخرين**) أن حصول الجوهر فى الحيز ، صفة معللة ، بمعنى قائم فى الجوهر . وذلك المعنى يوجب كونه حاصلا فى ذلك الحيز . ثم انهم سموا حصول الجوهر فى الحيز **بالكائنية** . وسموا المعنى الموجب للكائنية **بالكون** . وقالوا : هذا الكون علة للكائنية .

وهذا القول عندنا باطل . (وذلك لأن المعنى الذى يوجب حصول الجوهر فى حيز معين . اما أن يتوقف صحة قيامه بالجوهر ، على كون ذلك الجوهر حاصلا فى ذلك الحيز ، واما أن لا يتوقف عليه . والأول باطل . لأنا اذا عللنا حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز بذلك المعنى ، كان حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز ، محتاجا الى قيام ذلك المعنى به . وقيام ذلك المعنى به ، يكون محتاجا الى حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز . فيلزم الدور . وهو محال .

والثانى أيضا باطل . لأن على هذا التقدير ، يجوز حصول ذلك المعنى ، عندما لا يكون ذلك الجوهر حاصلا فى ذلك الحيز . وذلك يقتضى جواز حصول العلة منفكة عن معلولها . وهو محال . فتعين أن تعليل الكائنية بالمعنى ، يفضى الى أحد هذين الباطلين . والدليل عليه (٥)) أنا بينا أن كون العرض قائما بالجوهر ، معناه حصول ذلك العرض فى ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه . فلو كان حصول الجوهر فى ذلك الحيز معللا بمعنى قائم به ، لكان حصول ذلك الجوهر ، فى ذلك الحيز ، تبعا لقيام ذلك المعنى ، من حيث ان المعلول تبع للعلة . فيلزمه كون كل واحد منهما تبعا للآخر . وهو محال (ولقائل أن يقول : ان عنيت بالتوقف آخر الموقوف عليه : لا يلزم (٦) وهذه الحجة فيها بحث .

القسم الثالث من أقسام الممكنات : الشىء الذى لا يكون متحيزا ، ولا يكون قائما بالمتحيز . واعلم : أن جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم . وجمهور المتكلمين ينكرونه . وأقوى دلائل المنكرين : أن قالوا : لو حصل موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة ، لكان ذلك الموجود مساويا لذات الله تعالى ، فى أنه ليس بمتحيز ، ولا قائم بالمتحيز . ولو حصلت المساواة فى هذه الصفة لحصلت المساواة فى تمام الماهية ولو حصلت المساواة فى تمام الماهية ، لزم القول بأنه اما يكون الواجب ممكنا أو يكون الممكن واجبا . وكل ذلك محال .

واعلم : أن هذه الحجة ضعيفة . وذلك لأن الاستواء فى كونه ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز ، استواء فى مفهوم سلبى . والاستواء فى المسلوب ، لايوجب الاستواء فى الماهية . لأن كل ماهيتين مختلفتين فلابد وأن يتشاركا فى سلب كل ما عداهما عنهما واذا بطلت هذه المقدمة ، سقطت هذه الحجة .

---

(٥) من أول وذلك المعنى الى والدليل عليه : ساقط من أ
(٦) هذا الاعتراض ساقط من : أ

بل نقول : الاستواء فى الصفات الثبوتية ، لايوجب الاستواء فى الماهية . لان المختلفين لابد وأن يتشاركا فى كون كل واحد منهما مخالفا للآخر . والضدان لابد وأن يتشاركا فى كون كل واحد منهما ضدا للآخر .

واذا عرفت ما قلناه ، ظهر أنه لا يلزم من اثبات حدوث الأجسام والأعراض ، حدوث كل ماسوى الله تعالى . وقد كان الأولون والآخرون من المتكلمين ، يكتفون فى هذا المطلوب بهذا القدر . وبالله التوفيق .

المقدمة الثانية فى حقيقة المحدث .

وفيه بحثان غامضان :

البحث الأول : اعلم أن العبارات ، وأن كثرت فى تفسير المحدث ، الا أن حاصلها يرجع الى نوعين من التعريف .

أحدهما : أن المحدث هو الذى يكون مسبوقا بالعدم .

والثانى : أن المحدث هو الذى يكون مسبوقاً بالغير .

وللفلاسفة على كل واحدة من هاتين العبارتين اشكال (٧) . أما العبارة الأولى فقالوا : التقدم والسبق والقبلية الى غيرها من العبارات ، له خمسة أقسام :

أولها : تقدم العلة على المعلول . كتقدم المضىء على الضوء . وهذا التقدم ليس بالزمان . لأن جرم الشمس لم ينفك قط عن النور . فههنا التقدم بالزمان ، منفى . مع أن العقل يقضى بأن النور من الشمس ، وأن الشمس ليست من النور . وأيضا : العقل يقضى بأن حركة الخاتم متفرعة على حركة الاصبع وليست حركة الاصبع متفرعة على حركة

---

(٧) اشكالات : ب

الخاتم . وهذا الترتيب مما يشهد العقل بثبوته ، ولايمكن أن يكون ذلك الترتيب بالزمان . وذلك لأن سطح الاصبع اذا كان مماسا لسطح الخاتم ، فاذا تحرك جسم الاصبع الى ذلك الجانب ، ففى عين ذلك الزمان لابد وأن يتحرك الخاتم . اذ لو بقى جسم الخاتم فى ذلك الحيز ، لزم تداخل الجسمين . وهو محال . وهذا مما قضى العقل بأن لحركة الاصبع تقدما على حركة الخاتم ، وقضى بأن ذلك التقدم ، يمتنع أن يكون بالزمان . فاذا حصل ههنا نوع من التقدم ، سوى التقدم بالزمان ، فنحن سميناه بالتقدم بالعلية .

والقسم الثانى من أقسام التقدم : ما نسميه بالتقدم بالذات . ومثاله ماهية الاثنين مفتقرة الى حصول الواحد ، فأما حصول الواحد فهو غنى عن حصول الاثنين . والفرق بين هذا القسم وبين القسم الأول : أن ههنا المتقدم ليس علة لوجود المتأخر ، وفى القسم الأول كان المتقدم علة للمتأخر .

والقسم الثالث : للتقدم بالشرف والفضيلة . كتقدم « أبى بكر » على « عمر » ـ رضى الله عنهما ـ

والقسم الرابع : التقدم بالرتبة . اما بالرتبة الحسية . كتقدم الامام على المأموم ، أو بالرتبة العقلية . كتقدم الجنس على النوع . اذا جعلنا المبدأ هو الجنس الأعلى .

والقسم الخامس : التقدم بالزمان . وحاصله : أن فى الماضى كل ما كان أبعد عن الآن ، كان متقدما على ماهو الأقرب الى الآن . وفى المستقبل على العكس من ذلك . ومثاله : تقدم الأب على الابن . وحقيقة هذا التقدم : ترجع الى أنه كان قد حصل زمان ، حصل فيه الأب . ثم

انقضى ذلك الزمان ، وحصل بعده زمان آخر ، حصل فيه الابن . فاذن التقدم الزمانى ، لايعقل حصوله الا عند حصول الزمان .

واذا تلخصت هذه المقدمة ، فعند ذلك قالت الفلاسفة ما المراد من قولكم : عدم العالم متقدم على وجوده ؟ لا جائز أن يكون المراد منه التقدم بالعلية والتاثير . لأن العدم لايكون علة للوجود ، ولأن العلة يجب أن تكون حاصلة مع المعلول . فلو كان عدم العالم علة لوجوده ، لزم أن يحصل عدمه ووجوده معا . وهذا محال .

وأما ان كان المراد منه التقدم بالذات . فهذا متفق عليه . وذلك لأن العالم ممكن لذاته . والممكن لذاته يستحق لذاته أن لا يستحق الوجود وصيرورنه مستحقا للوجود ، انما يكون من غيره . وما بالذات قبل ما با لغير . فاذن عدمه قبل وجوده : قبلية بالذات بالانفاق . ولا جائز ان يكون المراد منه التقدم بالشرف ، ولا بالمكان . وهو ظاهر .

بقى أن يكون تقدم عدمه على وجوده ، تقدما بالزمان . ولكنا بينا : أن التقدم بالزمان لايتقرر ، الا عند حصول الزمان . فلو كان عدم العالم متقدما على وجوده بالزمان ، تقدما من الأزل الى الأبد ، لزم أن يكون الزمان موجودا من الأزل الى الأبد . لكن الزمان من لواحق الحركة ، التى هى من لواحق الجسم ، فيلزم من تفسير المحدث بما ذكرتم ، القول بقدم الزمان والحركة والجسم . وذلك نقيض مطلوبكم ، وضد غرضكم . فثبت : أن القول بتفسير كون العالم محدثا بما ذكرتم ، يفضى ثبوته الى نفيه . فوجب أن يكون هذا التفسير باطلا .

وأما التفسير الثانى . وهو أن يقال : المحدث ما يكون مسبوقا بالغير . فنقول : اما ان يكون المراد بهذا السبق : السبق بالعلية . فذاك متفق عليه . لأن مذهبنا : ان العالم ممكن لذاته ، واجب لوجوب

علته . (٨) لكن هذا لايقتضى أن يكون للحوادث بداية ، لأنه لايمتنع فى العقل دوام المعلول بدوام علته . وان كان المراد بهذا السبق هو السبق بالذات أو بالشرف ، فهو أيضا متفق عليه . وأما السبق بالمكان فهو منفى بالاتفاق وعلى تقدير ثبوته ، فذلك لا يوجب أن يكون للحوادث بداية ، اذ لا يمتنع فى بداهة العقول ، وجود موجود فوق العالم ، ويكونان موجودين أزلا وأبدا . فلم يبق ههنا الا أن يفسر ذلك السبق بالسبق الزمانى . وهذا محال . وبتقدير الصحة فهو متناقض .

أما انه محال . فلوجهين .

أحدهما : أنه يلزم منه كون الله تعالى زمانيا . وذلك محال .

وأما ثانيا : فيلزم منه كون الزمان زمانيا . وذلك أيضا محال .

وأما بتقدير الصحة ، فهو متناقض . وذلك لأنه اذا كان الله تعالى ، متقدما على العالم تقدما ، لا أول له . وذلك التقدم تقدم زمانى ، لزم اثبات زمان لا أول له . وحينئذ يعود الكلام الى أنه يلزم قدم الزمان والحركة والجسم . فهذا تمام تقرير هذا الاشكال . والجواب : انا نثبت نوعا آخر من التقدم . وراء هذه الأقسام الخمسة التى ذكرتموها . والدليل عليه : انا ببداهة العقل نعلم : أن الأمس متقدم على اليوم . فنقول : تقدم الأمس على اليوم ليس تقدما بالعلية . وذلك لأن المتقدم بالعلية ، يوجد مع المتأخر بالمعلولية (٩) والأمس واليوم لايوجدان معا البتة . وأيضا : ان أجزاء الزمان متشابهة . فيمتنع أن يكون بعضها علة للبعض .

وبهذا الطريق ظهر أنه ليس تقدما بالذات ، ولا بالشرف ،

---

(٨) واجب الوجود علته : ب

(٩) بالعلية : أ

ولا بالمكان . وأيضا : لايمكن أن يكون ذلك التقدم تقدما بالزمان . والالزام أن يكون ذلك الزمان حاصلا فى زمان آخر ، ثم يعود الكلام فى ذلك الزمان ، كما فى الأول . فيفضى الى أن تحصل أزمنة ، لا نهاية لها دفعة واحدة . ويكون كل واحد منها ظرفا للآخر . وذلك محال . لأن مجموع تلك الأزمنة التى لا نهاية لها ، يكون أمسها متقدما على يومها . فيلزم افتقار ذلك المجموع الى زمان آخر ، يحيط به . وذلك محال . لأن الزمان المحيط بذلك المجموع ، يجب أن يكون خارجا عنه . لأن الظرف مغاير للمظروف . ويجب أن لا يكون خارجا عنه . لأن مجموع الأزمنة لابد وأن يدخل فيه كل واحد من آحاد الأزمنة . فيلزم أن يكون ذلك الزمان خارجا عن ذلك المجموع ، وغير خارج عنه . وهو محال فثبت : أن تقدم الأمس على اليوم ، تقدم خارج عن الأقسام الخمسة ، التى ذكرتموها . فلم لايجوز أن يكون تقدم عدم العالم على وجوده ، وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم ، على هذا الوجه ؟ وحينئذ يزول الاشكال المذكور .

البحث الثانى فى تفسير المحدث : وهو ان صحة حدوث الحوادث . اما أن تكون لها بداية ، أو لا تكون .

والقسم الأول باطل . لوجوه :

أحدها : انه لو كان للصحة أول لما كانت الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ . واذا لم تكن الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ ، فالحاصل قبل ذلك المبدأ اما الوجوب الذاتى ، أو الامتناع الذاتى . فان كان الأول كان القول بقدم العالم : ألزم . وان كان الثانى فالعالم قبل ذلك المبدأ : كان ممتنعا لذاته ، ثم انقلب ممكنا لذاته . وهذا محال . لأن الأمور الذاتية لا تنقلب البتة . ولو جوزنا ذلك ، فحينئذ لا يبقى الوثوق بحكم العقل فى جواز الجائزات ووجوب الواجبات ، وامتناع الممتنعات . ولعل سائر الممتنعات لذواتها تنقلب واجبة لذواتها ، أو بالضد . وكل ذلك باطل .

وثانيها : وهو أنا لو قلنا بأنه كان ممتنعا لذاته ، ثم انقلب ممكنا . فحدوث ذلك الامكان اما أن يكون لأمر ، أو لا لأمر ، فان كان لأمر فحدوث ذلك الامكان يكون ممكنا لذاته والكلام فى الامكان الثانى ، كما فى الأول . فيلزم التسلسل . وان كان لا لأمر ، فقد جوزتم أن ما كان ممتنعا لذاته ، انقلب ممكنا لذاته ، لا لأمر . والامكان للممكن واجب . فحصول ذلك الامكان كان ممتنعا لذاته ، قبل ذلك المبدأ ، ثم صار واجبا لذاته . واذا جاز ذلك ، فلم لايجوز فى وجود المحدثات ، أن يقال : انه كان ممتنعا لذاته ، ثم انقلب واجبا لذاته ؟ وحينئذ يلزم نفى الصانع . وهو محال .

وثالثها : ان حدوث ذلك الامكان . اما أن يقال : انه كان موقوفا على حدوث أمر ما ، بأن يوجد شىء بعد عدمه ، أو بأن يعدم شىء بعد وجوده ، أو لم يكن موقوفا على ذلك . فان كل الأول كان الكلام فى اختصاص ذلك الوقت بحدوث ذلك الأمر ، كما فى الأول فيلزم التسلسل . وان كان الثانى لم يكن اختصاص حدوث ذلك الا مكان بذلك الوقت أولى من اختصاصه بسائر الأوقات .

فثبت بهذه الوجوه : أنه لايمكن أن يقال : ان لصحة حدوث الحوادث بداية .

وكذلك القول فى بيان أنه لابداية لصحة تاثير المؤثر فى احداث المحدثات . واذا ثبت ذلك ، كان كون العالم موجود فى الأزل غير ممتنع . وكذلك أيضا يكون تاثير المؤثر فى وجود العالم أزلا غير ممتنع . واذا ثبت هذا ، كان القول بأنه يمتنع كون العالم أزليا ، ويمتنع تاثير قدرة الله تعالى فى ايجاد العالم فى الأزل : جمعا بين الحكم بحصول الامتناع فى الأزل ، وبحصول الجواز فى الأزل . وذلك جمع بين النقيضين . وهو محال . وهذا تمام الاشكال .

والجواب عنه : انه لايلزم من قولنا : انه لابداية لصحة حدوث الحوادث : أن يحكم بجواز كون العالم أزليا . والدليل عليه : انا اذا أخذنا هذا الحادث المعين بشرط كونه مسبوقا بالغير . فهذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط ، اما أن تكون لصحة حدوثه بداية . واما أن لا تكون لها بداية . والأول باطل ، لجميع الدلائل التى ذكرتموها . فبقى انه لا بداية لصحة حدوث هذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط . ثم انا نعلم قطعا امتناع كون هذا الحادث أزليا . لأن الأزل عبارة عن عدم المسبوقية بالغير ، وهذا الحادث مأخوذ بشرط كونه مسبوقا بالغير ، والجمع بينهما محال . فثبت : أن القول بأنه لامبدأ لصحة حدوث الحوادث ، لا يقتضى القول بجواز كون ذلك الشىء أزليا .

المقدمة الثالثة فى شرح مذاهب الناس فى هذه المسألة :

المذاهب الممكنة فى هذه المسألة لاتزيد على خمسة لأنه اما أن يقال : الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها . أو يقال : انها قديمة بذواتها وصفاتها . أو يقال : انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها . أو يقال انها بصفاتها محدثة بذواتها . او يتوقف فى كل واحد من هذه الأقسام

أما الاحتمال الأول : وهو القول بأن هذه الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها . فهو قول الأكثرين من أرباب الملل . وهم المسلمون ، واليهود ، والنصارى ، والمجوس .

وأما الاحتمال الثانى : وهو القول بأن الأجسام قديمة بذواتها وصفاتها . فهو قول بعض الفلاسفة وتفصيل مذاهبهم : أن الأجسام الفلكية قديمة بذواتها وقديمة بصفاتها المعينة . الا حركاتها . فان كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة أخرى ، لا الى بداية . وأما الأجسام العنصرية . فان هيولاها قديمة ، وأما صورها وعراضها فكل واحد منها

---

(١٠) بالعدم : ب

مسبوق بآخر ، لا الى بداية . وهذا مذهب « أرسطاطاليس » وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين .

وأما الاحتمال الثالث : وهو أن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها . فهذا اقول أكثر الفلاسفة الذين كنوا قبل « أرسطاطاليس » ثم هؤلاء فريقان :

الفريق الأول : الذين قالوا : الذوات القديمة كانت أجساما . وهؤلاء منهم من قال : اصل الأشياء هو التراب . وكون العناصر الثلاثة الباقية عنه بالتلطف .

ومنهم من عكس ، وقال : أصل الأشياء هو النار ، وكون العناصر الثلاثة الباقية عنها بالتكاثف .

(ومنهم من قال : أصل الأشياء هو الهواء . وكون العنصر اللطيف عنه : بالتلطف ، وكون العنصرين الكثيفين عنه : بالتكاثف) (١١) .

ومنهم من قال : أصل الأشياء هو البخار ، وكون العنصرين اللطيفين عنه : بالتلطف ، وكون العنصرين الكثيفين عنه : بالتكاثف .

ومنهم من قال : أصل الأشياء هو الماء . ثم ان الماء تحرك ، فاوجبت حركته سخونة ، فتصاعد على وجه الماء من تلك السخونة : زبد وارتفع منه دخان فتكونت الأرض من ذلك الزبد ، والسماء من ذلك الدخان .

ومنهم من قال : أصل العالم أجزاء جسمانية كرية صلبة . ولما كانت أجزاء الخلاء متشابهة ، لم يكن بقاء كل واحد من تلك الأجزاء

---

(١١) ما بين القوسين من : أ

فى حيز معين ، من ذلك الخلاء أولى من حصوله فى حيز آخـــر ، فلاجرم وجب فيها أن تكون متحركة من الازل الى الأبد . ثم اتفـــق لتلك الأجزاء أن تصادمت على شكل خاص ، فتمانعت بسبب حركاتها المتدافعة ، فتكونت السماوات بهذا الطريق ، ثم انها لما استدارت وكان باطنها مملوءا من الأجسام عرض لما كان فى غاية القرب من السموات ، أن تسخن جدا ـ وهو النار ـ وعرض لما كان فى غاية البعد من السموات ، أن تكاثف وبرد جدا ـ وهو الارض ـ والذى كان قريبا من النـــار ، هو الهواء . والذى كان أبعد منه هو الماء . لأن الهواء ألطف وأسخن من الماء ، ثم اختلطت هذه العناصر الأربعة ، بسبب حركات الأجرام الفلكية ، وتولدت المركبات من المعادن والنبات والحيوان .

والفريق الثانى : الذين قالوا : الذوات القديمة ما كانت أجســاما فهؤلاء ثلاث طوائف .

الطائفة الأولى : الذين قالوا : الأجسام مركبة من الهيولى والصورة . فالهيولى كانت قديمة ، وكانت خالية عن الجسم ، ثـم حدثت الصـورة الجسمية فيها ، فحدثت الأجسام .

والطائفة الثانية : الذين قالوا : العالم انما تولد من امتزاج النور بالظلمة ، وأما الانوار والظلمات ، فانها قديمة . وهذا قول الثنوية .

والطائفة الثالثة : الذين قالوا : أصل الأجسام : الوحدات . وذلك لأن الوحدة اذا كانت مجردة عن الوضع والاشارة ، كانت مجرد وحدات . واذا كانت الوحدة مشارا اليها ، صارت نقطة . فاذا تركبت نقطتـان ، صار خطا . واذا تركب خطان ، صار سطحا . واذا تركب سطحان ، صار جسما . فأصل الأجسام : الوحدات . وهى أمور قديمة قائمة بذواتها . فهذا شرح هذه الاقوال على الاختصار .

الاحتمال الرابع : بأن يقال : العالم قديم الصفات ، محدث الذات . وهذا معلوم البطلان بالبداهة . فلا جرم لم يقبل به قائل .

الاحتمال الخامس : التوقف فى هذه الأقسام وعدم القطع بواحد منها . وهو قول « جالينوس » .

وهذا آخر الكلام فى شرح هذه المقدمات ، التى يجب تقديمها على الشروع فى البراهين :

البرهان الأول : فى اثبات حدوث الأجسام . وهو أنا نقول : الأجسام لو كانت أزلية لكانت فى الأزل ، اما أن تكون متحركة ، أو ساكنة . والقسمان باطلان ، فالقول بكونها أزلية باطل . فنفتقر فى تقرير هذا البرهان الى اثبات مقدمات ثلاث :

المقدمة الأولى فى اقامة الدليل على الحصر : فنقول : الدليل عليه : أن كل ما كان متحيزا فلابد وأن يكون مختصا بحيز معين . والمراد منه : أنه لابد وأن يكون بحيث يصح أن يشار اليه بانه ههنا أو هناك .

اذا عرفت هذا ، فنقول : انه فى الأزل اما أن يكون باقيا فى حيز واحدا ، أو لا يكون كذلك ، بل يكون منتقلا من حيز الى حيز ، والأول هو الساكن ، والثانى هو المتحرك . فثبت : أن الجسم لو كان أزليا ، لكان فى الأزل اما أن يكون متحركا ، أو ساكنا .

المقدمة الثانية : فى اقامة الدلالة على أنه يمتنع كون الأجسام فى الأزل متحركة : ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الحركة ماهيتها وحقيقتها ، أنها انتقال من حالة الى حالة . والانتقال من حالة الى حالة ، لابد وأن يكون مسبوقا بحصول

الحالة المنتقل عنها . فاذن حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة ، تقتضي المسبوقية بالغير . وحقيقة الازل من حيث انها هذه الحقيقة تنافى المسبوقية بالغير ، فوجب أن يكون الجمع بين الحركة والأزل محـالا ممتنعا لذاته .

البرهان الثانى : انا اذا فرضنا أن كل دورة من دورات الفلك ، كانت مسبوقة بدورة أخرى ، لا الى أول . فحينئذ يكون كل واحـدة من تلك الدورات مسبوقه بعدم لا أول له ، فتكون العدمـات بأسرهـا مجتمعة فى الأزل . وانما الترتيب فى الوجودات ، لا فى العدمات . فاذن جميع العدمات السابقة على كل واحدة من هذه الوجودات ، كانت مجتمعة فى الازل . فاما أن يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصـلة فى الأزل شىء من الوجودات ، أو لم يحصل . والأول باطل . والالزم أن يكون السابق مقارنا للمسبوق . وهو محال . واذا بطل القسم الأول تعين القسم الثانى ، وهو انه لم يحصل فى الأزل شىء من الوجودات . وذلك يفتضى أن يكون لمجموع الوجودات بداية وأول . وهو المطلوب .

البرهان الثالث : وهو انه اما أن يقال : حصل فى الأزل شىء من هذه الحركات ، او لم يحصل . فان لم يحصل فى الأزل شىء من هذه الحركات والحوادث ، وجب أن تكون لمجموع هذه الحركات والحـوادث بداية وأول . وهو المطلوب . وان حصل فى الأزل شىء من هذه الحركات ، فتلك الحركة الحاصلة فى الأزل . ان لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أول الحركات . وهو المطلوب . وان كانت مسبوقة بغيرها ، لزم أن يكون الازل مسبوقا بغيره . وهو محال .

البرهان الرابع : ان فى مدة دورة واحدة من أدوار « زحـل » تتحرك الشمس ثلاثين دورة . فاذن عدد دورات « زحل » تكون أقـل من دورات « الشمس » وكل ما كان أقل من غيره ، فهو متناه . فاذن

عدد دوراته متناه ، فلحركة « زحل » بداية . واذا كان كذلك ، وجب أن يكون أيضا لجميع الحركات بداية . لأن ضعف المتناهى مرارا متناهية ، يكون متناهيا .

البرهان الخامس : اذا فرضنا الحوادث الماضية من اليوم الى الأزل جملة ، ومن زمان الطوفان الى الأزل جملة أخرى . فلاشك أن الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية ، بما بين زمان الطوفان الى هذا اليوم . فاذا طبقنا فى الوهم الطرف المتناهى من الجملة الزائدة ، على الطرف المتناهى من الجملة الناقصة ، حتى يقابل كل فرد من أفراد احدى الجملتين بما يشابهه فى المرتبة من الجملة الأخرى . فان لم تنقص الجملة الناقصة عن الزائدة فى الطرف الآخر ، كان الشىء مع غيره ، كهو ، لا مع غيره . وهذا محال . وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف ، كانت متناهية من ذلك الطرف ، وكانت متناهية من جانب الأزل . والزائد زاد عليها بمقدار متناه ، والزائد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهيا . فالكل متناه فى جانب الأزل .

البرهان السادس : لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية ، لكان حدوث اليوم موقوفا على انقضاء ما لانهاية له ، وانقضاء ما لانهاية له محال ، فيلزم أن يكون حدوث اليوم موقوفا على شرط محال ، والموقوف على الشرط المحال ، لايوجد . فكان يلزم أن لا يوجد اليوم . وحيث وجد ، علمنا : أن الأمور المنقضية قبل هذا اليوم ، متناهية . فثبت بهذه البراهين : أن القول بكون الأجسام متحركة فى الأزل محال .

المقدمة الثالثة : فى بيان أنه يمتنع كون الأجسام ساكنة فى الأزل

واعلم أنا نحتاج فى هذا المقام الى اقامة الدلالة على أن السكون أمر وجودى . والفلاسفة يزعمون : أنه عبارة عن عدم الحركة ، عما من شأنه أن يتحرك . وانما افتقرنا الى اثبات هذه المقدمة . لأن دليلنا على

أن السكون يمتنع أن يكون أزليا : هو أن نقول : لو كان السكون أزليا ، لما جاز ، زواله . وقد جاز ، زواله . فوجب أن لايكون أزليا . ولو كان السكون أمرا عدميا ، لما صح هـــذا الكلام . لأن زوال العدم فى الأزل جائز بالاتفاق . اذ لو لم يجز ذلك ، لبطل القول بحدوث العـــالم . فان للسائل أن يقول : لو كان العالم محدثا ، لكان عدمه أزليا . ولـــو كان عدمه أزليا ، لما زال بسبب طريان الوجود . وحيث وجد العالم ، علمنا : أن عدم العالم ما كان أزليا . فان لم يكن عدمه أزليا ، كـــان وجوده أزليا ، فكان العالم قديما . فثبت : أنه لايمكننا أن نقول : كل ما كان أزليا ، امتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالأمـــور الوجودية . فيقال : كل ما كان موجودا فى الأزل ، امتنع زواله . فاذا كان كذلك ، فحينئذ نفتقر الى اثبات كون السكون أمرا وجوديا ، حتى يستقيم الكلام .

اذا عرفت ذلك ، فنقول : الدليل على أن السكون أمر وجـــودى : أنا نرى الجسم الواحد يصير ساكنا ، بعد أن كان متحركا . وبالعكس . فتبدل هاتين الحالتين ، مع بقاء الذات فى الحالتين ، يقتضى كـــون احدى هاتين الحالتين أمرا وجوديا . واذا ثبت ذلك ، لزم كون كل واحد منهما أمرا وجوديا . وذلك لأن الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز ، بعد أن كانت فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز ، بعد أن كان فى نفس ذلك الحيز ؛ فالحركة والسكون متساويان فى تمام الماهية ، وانما الاختلاف بينهما فى كون الحركة مسبوقة بحالة أخرى ، وكون السكون ليس كذلك . وكون الشىء مسبوقا بغيره ، وصف عرضى . والأوصاف العرضية لا تقدح فى اتحاد الماهية . فثبت : أن الحركـــة والسكون متساويان فى تمام الماهية والحقيقة . فاذا كان أحدهما وصـــفا ثبوتيا ، لزم كون الآخر ثبوتيا قطعا . فثبت بما ذكرنا : أن الســـكون وصف ثبوتى .

واذا قامت الحجة على صحة هذه المقدمة ، فلنرجع الى المطلوب .
فنقول : لو كان السكون ازليا ، لامتنع زواله ، ولا يمتنع زواله . فوجب أن لايكون أزليا ، بيان الشرطية : انه بتقدير أن يكون أزليا ، فاما أن يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاته . فان كان واجبا لذاته ، ظهر انه يجب أن لايزول أصلا . وان كان ممكنا لذاته ، فالمؤثر فيه اما أن يكون فاعلا بالاختيار ، أو موجبا بالذات . والأول محال . لأن الفاعل (١٢) بالاختيار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار . والقصد الى تكوين الشيء ، لا يتحقق الا عند عدمه ، أو حال حدوثه وعلى التقديرين فكل مايقع بالفاعل المختار ، كان محدثا . والقديم لايكون محدثا ، فيمتنع أن يكون المؤثر فى وجود القديم فاعلا مختارا . فثبت : أنه لو كان له مؤثر لكان ذلك المؤثر لابد وأن يكون موجبا بالذات . ثم ذلك الموجب ان كان ممكنا عاد الكلام فيه ، وان كان واجبا فان لم يتوقف تاثيره فى وجود ذلك القديم على شرط أصلا ، لزم من وجوب وجود تلك العلة ، وجوب وجود المعلول . فيلزم امتناع العدم على ذلك القديم . وان توقف تاثيره على شرط ، فذلك الشرط لابد وأن يكون المؤثر فيه موجبا بالذات ، وواجبا بالذات ، والاعاد المحال المذكور . وحينئذ يلزم من امتناع التغير على العلة ، وعلى شرط العلة ، امتناع التغير على المعلول .
فثبت بما ذكرنا : أن كل ما كان موجودا فى الأزل ، فانه يمتنع زواله .
وانما قلنا : ان الزوال على السكون جائز . وذلك لأن كل متحيز ، فانه يمكن خروجه عن حيزه ، وبتقدير خروجه عن حيزه ، فانه يبطل ذلك السكون .

بيان المقام الأول من وجهين :

الأول : ان كل متحيز يفرض . فانه اما أن يكون مركبا أو بسيطا . فان كان مركبا فانه لابد وأن يحصل فيه بسائط . فاذا أخذنا بسيطا

---

(١٢) المختار : أ

واحدا من تلك البسائط ، فلا شك أنه يفرض فيه جانبان . وطبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الآخر ، والا لكان ذلك الجزء مركبا . وقد فرضناه بسيطا . هذا خلف . وان كانت طبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الآخر ، وكل شيئين متساويين ، وجب أن يصح على كل واحد منهما مايصح على الآخر ، فاذن الجانب الذى يلاقيه أو يحاذيه بيمينه ، يصح أن يلاقيه أو يحاذيه بيساره ، ولا يمكن ذلك الا اذا انقلب فى حيزه ، حتى يصير يمينه يسارا ، أو يساره يمينا . فثبت : أن كل جزء يفرض ، فانه يصح عليه الحركة . واذا تحرك ، فقد بطل ذلك السكون . لأنه لا معنى للسكون ، الا ذلك الحصول . واذا بطل ذلك الحصول ، فقد بطل ذلك السكون .

الوجه الثانى : انا نكتفى (*) هنا بالزام الخصم . وذلك لأن الأجسام عندهم اما فلكية أو عنصرية ، أما الفلكيات فانها عندهم متحركة على سبيل الوجوب . وأما العنصريات فكل واحد من أجزائها جائز الحركة . وعلى كلا التقديرين يثبت أن زوال السكون جائز . فثبت بما ذكرنا : أن السكون لو كان أزليا ، لما جاز زواله . وثبت أنه يجوز زواله ، فيلزم أن لا يكون السكون أزليا . ولما ثبت أنه يمتنع أن يكون الجسم فى الأزل ساكنا ، ويمتنع أن يكون فى الأزل متحركا ، وثبت أنه لو كان ازليا ، لكان اما ساكنا واما متحركا . ثبت : أن الجسم يمتنع ان يكون ازليا . وهو المطلوب .

وهذا تمام هذا القول فى تحرير هذا الدليل . وبالله التوفيق .

فان قيل : لانسلم أن الجسم لو كان أزليا ، لكان اما متحركا ، واما ساكنا . قوله : « والدليل عليه : وهو أن كل جسم ، فانه لابد وأن

(*) أن يكتفى بها : ب

يكون حاصلا فى حيز ، واذا كان كذلك ، فان بقى مستقرا فيه ، فهو الساكن ، وان لم يبق مستقرا فيه ، فهو المتحرك » .

قلنا : هذا التقسيم بناء على قولكم : ان كل جسم ، فانه لا بد وان يكون حاصلا فى الحيز ، فما المراد من الحيز الذى جعلتموه ظرفا للجسم : وتقريره : أن المسمى بالحيز . اما أن يكون معدوما أو موجودا فان كان معدوما ، كان نفيا محضا ، وعدما صرفا . والقول بكون الجسم حاصلا فى العدم المحض ، والنفى الصرف ، غير معقول . وأما ان كان المسمى بالحيز أمرا موجودا ، فذلك الموجود اما أن لايمكن أن يشار اليه اشارة حسية ، أو يمكن . فان لم يمكن استحال حصول الجسم فيه . لأن الجسم الموجود يجب أن يكون ، بحيث يمكن أن يشار اليه شارة حسية . فاذا كان المسمى بالحيز موجودا ، ويمتنع أن يشار اليه اشارة حسية ، كان القول يجعل الحيز ظرفا للجسم : جمعا بين النقيضين . وهو محال . وأما ان كان المسمى بالحيز ، أمرا يشار اليه اشارة حسية ، فكونه كذلك ، اما أن يكون بالاستقلال ، أو بالتبعية . فان كان بالاستقلال كان المسمى بالحيز جسما . والقول بكون الجسم حاصلا فى الحيز ، يرجع حاصله الى كون الجسم حاصلا . فى الجسم . ثم المراد من هذه الظرفية : ان كان هو الحلول ، كان ذلك قولا بتداخل الأجسام . وهو محال . وان كان المراد منه هو المماسة ، لزم أن يكون جسم مموس جسم آخر . وذلك يوجب القول بوجود أجسام لانهاية لها . وأنتم تنكرون ذلك . وأما ان كان المسمى بالحيز أمرا مشارا اليه اشارة حسية ، على سبيل التبعية . فذلك هو العرض .

فيرجع حاصل قولنا الجسم فى الحيز : أن الجسم حاصل فى العرض ، الا أن ذلك أيضا باطل من وجهين :

أحدهما : أن العرض حاصل فى الجسم ، فلو كان الجسم حاصلا فى العرض لزم الدور . **والثانى :** أنكم تقولون : الجسم انتقل من هذا الحيز الى حيز آخر . فلو كان المراد من الحيز هو العرض ، لزم أن يكون المراد من قولنا : انتقل الجسم من حيز الى حيز ، هو أنه انتقل الجسم من عرض الى عرض . وكل ذلك محال . فثبت : أن القول بكون الجسم حاصلا فى الحيز ، أمر باطل محال فكان التقسيم الذى فرعتموه عليه أولى بالاستحالة والفساد . ثم انا نترك الاستدلال على فساد هذا المذهب ، ونطالبهم بتفسير الحيز ، وبتفسير كون الجسم مظروف الحيز . فان بمجرد المطالبة بهذا التفسير ، يصعب الكلام على المستدل .

لايقال : الحيز له تفسيران :

أحدهما : ما اتفق عليه جمهور المتكلمين . وهو أنه ليس أمرا وجوديا بل هو أمر يفرضه الذهن ، ويقدره العقل ، ويحكم بكون الجسم حاصلا فيه .

والثانى : ماذكره قدماء الفلاسفة . وهم القائلون بأن المكان هو البعد ، وهو مجرد الطول والعرض والعمق ، الذى لايكون حالا فى مادة والجسم عبارة عن الطول والعرض والعمق مع المادة . فاذا حصل الجسم فى المكان ، فالمعنى أنه نفذ بعد الجسم فى ذلك البعد المجرد عن المادة ، المسمى بالمكان .

فالوا : والذى يدل على وجود هذا البعد المسمى بالمكان وجوه :

أحدها : انه لاشك أن بين طرفى الطاس مقدارا من البعد . فالطاس المملوء من الماء اذا قدرنا أن الماء خرج منه ولم يدخل الهواء فيه ، فمع هذا الفرض لابد وأن يبقى بين طرفى الطاس مقدار من البعد والامتداد . وذلك البعد قد فرضناه خاليا عن الأجسام . فثبت : أن المكان هو البعد .

وثانيها : انا لو قدرنا حجرا واقفا فى ماء جار ، فالشىء الساكن لا معنى لسكونه ، الا أنه بقى فى مكانه اكثر من زمان واحد . ولا يمكن أن يكون المكان مفسرا بالسطح المحيط ، لأن الماء اذا كان جاريا على ذلك الحجر ، لم يبق ذلك الحجر ملاقيا لسطح واحد ، أزمنة كثيرة . فلو كان المكان عبارة عن السطح ، لوجب أن لا يكون ذلك الحجر واقفا . ولما دلت المشاهدة على أنه واقف ساكن ، علمنا : انه لابد وأن يكون المكان أمرا آخر ، مغايرا للسطح المحيط . وما ذاك الا ذلك البعد الذى نفذ بعد الجسم الواقف فيه .

وثالثها : ان كل احد يعلم بالضرورة أن بين طرفى الآنية مقدارا من البعد . وذلك المقدار من البعد ، ليس هو الجسم . والالزم القول بكون العالم ملاء . وذلك محال . والا لكانت الحركة ممتنعة على الأجسام . فثبت : أن البعد المفترض بين طرفى الآنية ليس بجسم . ولاشك أن الجسم ينفذ فيه وينطبق بعده عليه . فثبت : أن المكان بعد .

لانا نقول :

أما التفسير الأول : فهو باطل قطعا . وذلك لأن المسمى بالحيز ، اما أن لا يكون له وجود فى الخارج ، واما أن يكون له وجود فى الخارج . فان لم يكن له وجود فى الخارج ، امتنع أن يكون الجسم الموجود فى الخارج حاصلا فيه . لأن ما لا يكون موجودا فى الخارج ، امتنع حصول الجسم فيه فى الخارج ، وأما ان كان له وجود فى الخارج ، فحينئذ يرجع التقسيم المذكور بتمامه .

واما التفسير الثانى : وهو أن القول بأن المكان عبارة عن البعد المجرد . فنقول : هذا باطل قطعا . ويدل عليه وجوه ثلاثة :

أحدها : ان طبيعة البعد اما أن تكون قابلة للحركة ، واما أن لاتكون قابلة لها . فان كانت قابلة للحركة ، فاذا كان المكان هو بعدا ،

كانت الحركة على المكان جائزة لكن الحركة انما تكون من مكان الى مكان ، فيلزم أن يكون للمكان مكان آخر ، ويلزم التسلسل . وهـــو محال . وان لم تكن قابلة للحركة . فالبعد القائم بالجسم ، لايكون قابلا للحركة . فاذن الجسم قارنه مـا يمنع من الحركة ، فوجب أن لاتصح الحركة على الجسم . وذلك محال :

لايقال : لم لايجوز بأن يقال كون البعد قابلا للحركة ، مشروط بكون البعد حالا فى المادة . فاذا كان مجردا كان شرط صحة الحركة زائلا ، فكانت صحة الحركة غير حاصلة .

لأنا نقول : المادة اما أن يكون لها فى حقيقة ذاتها ، وخصوصيه ماهيتها بعد وامتداد . واما أن لايكون . فان كان لها فى حقيقة ذاتها بعد وامتداد ، فتكون المادة لذاتها ، لا لصفة مغايرة لها ، ممتدة فى الجهات . وعلى هذا التقدير يمتنع كون الامتداد أمرا حالا فى المادة ، وان لم يكن للمادة فى خصوصية ذاتها بعد وامتداد ، كانت الحركة على مثل هذا الشىء ممتنعة لذاتها . واذا كان كذلك ، امتنع أن يكون ذلك شرطا فى صحة الحركة على البعد والامتداد .

والوجه الثانى فى بيان أنه يمتنع كون المكان بعدا : أن البعد كان من حيث انه هو هو غنيا عن المادة ، امتنع حلوله فى المادة . فكـان يجب أن لايحل البعد فى المادة أصلا . وان كان مفتقرا الى المـــادة ، امتنع كونه مجردا عن المادة .

الوجه الثالث : هو أن المكان لو كان عبارة عن البعد ، والمتمكن له بعد آخر ، يلزم منه تداخل البعدين . وهو محال . أما أولا : فلأنه يقتضى الجمع بين المثلين . وهو محال . وأما ثانيا : فلأن البعـدين طرفى الاناء ، اذا كان ذراعا واحدا ، فلو كان هناك بعدان أحدهمـا بعد المكان ، والثانى بعد المتمكن ، لزم القول بكون الذراع الواحد :

ذراعين • وذلك محال • فثبت بهذه الوجوه : فساد القول بأن المكان هو البعد •

سلمنا : أن القول بالحيز : معقول • فلم قلتم : ان الجسم لابد وأن يكون اما ساكنا فى الحيز ، واما متحركا ؟

بيانه : ان المتحرك هو الذى حصل فى الحيز ، بعد ان كان فى حيز آخر ، والساكن هو الذى حصل فى الحيز ، بعد أن كان فى نفس ذلك الحيز • فاذن كونه ساكنا متحركا ، مشروط بكونه موجودا قبل ذلك • فاذن الجسم فى أول زمان حدوثه ، يجب أن لايكون ساكنا ولا متحركا ، واذا ثبت هذا ، بطل قولكم : انه لا واسطة بين كون الجسم ساكنا أو متحركا •

سلمنا : ان الجسم لو كان ازليا ، لكان اما ان يكون ساكنا واما ان يكون متحركا • فلم قلتم : انه يمتنع كون الجسم فى الأزل متحركا ؟ والدلائل الستة التى عولتم عليها فى بيان امتناع كون الجسم متحركا فى الأزل : هى بأسرها معارضة بوجه واحد • وهو أن وجود الحركة وتأثير المؤثر فى ايجاد الحركة فى الأزل ، اما ان يكون ممتنعا لعينه ولذاته ، واما ان لايكون ممتنعا لعينه ولذاته • فان كان ممتنعا لذاته ، وجب أن لايزول ذلك الامتناع قط • لأن ما بالذات لايزول فوجب أن لاتوجد الحركة أصلا • وأما ان كان وجود الحركة الأزلية وايجاد الحركة فى الأزل ليس ممتنعا لذاته • فاما أن يكون ممتنعا لغيره ، أو لايكون كذلك •

فان كان ممتنعا لغيره ، فذلك المانع ان كان واجبا لذاته ، امتنع زواله • وكان يجب امتناع زوال ذلك الامتناع وان كان واجبا أيضا لغيره ، كان الكلام فيه كما فى الأول • فيلزم التسلسل • وأما ان كان وجود

الحركة الأزلية غير ممتنعة لذاتها ، ولا لغيرها ، امتنع الحكم عليها بالامتناع ودلائلكم عليها تقضى بالامتناع . فكانت باطلة .

لايقال : المانع من حصول الحركة هو تحقق مسمى الأزل . لأن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، والأزل ينافى المسبوقية بالغير . فالجمع بينهما محال .

لأنا نقول : مسمى الأزل حيث ثبت وتحقق ، ان كان واجب الثبوت لذاته ، امتنع زواله قط ، فكان يجب أن لا يزول ذلك الامتناع أبدا ، وان لم يكن واجب الثبوت لذاته ، كان ثبوته لأجل شىء آخر . والكلام فى ذلك الثانى ، كما فى الأول . ولا يتسلسل ، بل ينتهى بالآخرة الى واجب الوجود لذاته . وحينئذ يلزم من امتناع زوال الواجب لذاته ، امتناع زوال مسمى الأزل ، ويلزم من امتناع زواله أن لايزول قط امتناع حدوث الحركة . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أن الحركة لايمتنع حصولها فى الأزل .

سلمنا : أن الجسم يمتنع أن يكون متحركا فى الأزل . فلم لايجوز أن يكون ساكنا ؟ قوله : « لأن السكون أمر ثبوتى ، والثابت الأزلى يمتنع زواله » قلنا : لا نسلم أن السكون أمر ثبوتى .

وقوله : « الدليل عليه : أن الجسم يتحرك بعد أن كان ساكنا ، وبالعكس . وذلك يوجب كون احدى الحالتين أمرا ثبوتيا » .

نقول : لانسلم أن تبدل احدى الحالتين بالأخرى ، يوجب كون احدى الحالتين ثبوتية . والذى يدل عليه وجوه :

أحدها : أن الحوادث عندكم ممتنعة الحدوث فى الأزل ، ثم انقلبت جائزة الحدوث فيما لا يزال . فههنا تبدل الامتناع بالصحة ، مع أنه

لايصح (١٣) أن يكون الامتناع أمرا ثبوتيا ، وتكون الصحة أمر ثبوتيا .

أما أن الامتناع لايكون أمرا ثبوتيا ، فلأن الامتناع لو كان امرا ثبوتيا ، لكان الموصوف به ثبوتيا ، فيلزم أن يكون ممتنع الثبوت ثابتا . وهو محال . وأما أن الامكان لايمكن أن يكون امرا ثبوتيا . فذلك لأنه لو كان أمرا ثبوتيا ، لا متنع كونه واجبا لذاته ، بل يكون ممكنا لذاته . فيكون امكانه زائدا عليه . ويلزم التسلسل .

والوجه الثانى . فى بيان أن تبدل احدى الحالتين بالأخرى ، لا يقتضى كون احدى الحالتين أمرا ثبوتيا ، ولاتجدد أمر فى المحل : ذلك لأنه قبل حصول الحادث المعين ، لا يصدق أن الله تعالى عالم بحصوله فى هذا الوقت ، لأنه لو صدق عليه أنه عالم بحصوله فى ذلك الوقت ، مع أنه غير حاصل فى ذلك الوقت ، لكان ذلك جهلا . وهو على الله تعالى محال . ثم انه اذا حصل ذلك الحادث ، فانه يصدق على الله تعالى أنه عالم بحصوله فى ذلك الوقت . فاذن صدق على الله تعالى أنه ما كان عالما بحصوله فى ذلك الوقت ، ثم صار عالما بحصوله فى ذلك الوقت . فلو اقتضى صدق هذه القضية ، حدوث أمر وتجدد وصف لزم حدوث شيء فى ذات الله . وذلك عندكم محال .

الوجه الثالث : ان الجسم قبل حدوث العرض المعين فيه ، ما كان محلا لذلك العرض ، ثم اذا حصل ذلك العرض ، فقد صار محلا لذلك العرض . فيلزم أن يكون كونه محلا لذلك العرض ، عرضا آخر ، ثم انه على هذا التقدير ، يصير محلا لذلك العرض الآخر ، بعد انه ما كان كذلك . فيلزم : أن يكون كونه محلا لتلك المحلية ، عرضا آخر . ويلزم التسلسل .

---

(١٣) لا يمكن : أ .

لا يقال : انه لا معنى لكونه محــلا لذلك العرض ، وكون ذلك العرض حالا ، الا مجرد حصول ذلك العرض فيه .

لانا نقول : ليس كون الجسم محـلا لذلك العرض ، وكـون ذلك العرض حالا فى ذلك الجسم ، هو نفس ذلك العرض ولذاته . لانه يمكن العلم بذات ذلك العرض ، وذات ذلك الجسم ، مـع الشـك فى كون ذلك العرض حالا فى ذلك الجسم ، وكـون ذلك الجسم محـلا لذلك العرض . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فعلمنا : أن المحلية والحالية صفتان مغايرتان لذات ذلك العرض ، ولذات ذلك الجسم .

سلمنا : أن صدق قولنا : لم يكن ثم كان : يقتضى كون احـدى الحالتين أمرا ثبوتيا (١٤) . فلم لايجوز أن تكون الحركة أمرا ثبوتيا ، وأن يكون السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك ؟

قوله : « الحركة والسكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول فى الحيز . ولا تفاوت بينهما الا فى وصف عرضى » .

قلنا : لا نسلم أن الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز الثانى . والدليل عليه : أنه متى حصل فى الحيز الثانى ، فقد انقطعت الحركة وانتهت . ونهاية الشىء لاتكون نفس ذلك الشىء ، بل الحركة عبـارة عن كونه منتقلا عن الحيز الأول الى الحيز الثانى . وذلك الانتقال أمر متقدم على الحصول فى الحيز الثانى .

سلمنا : أن السـكون أمر ثبوتى . فلم قلتم : ان الثـابت الأزلى لا يزول ؟ قوله : « لأن ذلك الأزلى اما أن يكون واجبا لذاته ، واما أن يكون معلولا لما يكون واجبا لذاته . وعلى التقديرين ، فانه يلزم امتناع العدم عليه » .

---

(١٤) ايجاده : ب .

قلنا : أنتم سلمتم أن العدم الأزلى جائز الزوال . ولايمتنع ايضا أن يكون تأثير العلة فى معلولها : موقوفا على شرط عدمى أزلى .

اذا ثبت هذا ، فنقول : لم لايجوز أن يكون الواجب لذاته : علة لوجود ذلك الأزلى ، الا أن تأثيره فى ايجابه كان موقوفا على شرط عدمى أزلى ، ثم ان ذلك الشرط العدمى الأزلى زال . ولما زال شرط التأثير ، لاجرم زال الأثر . وهذا سؤال قوى .

ثم نقول : قولكم « الأزلى لايزول » منقوض بأمور :

أحدها : أنه تعالى كان عالما فى الأزل بأن العالم سيوجد ، فاذا أوجده لم يبق علمه بأن العالم سيوجد ، والا كان ذلك جهلا . فاذن علمه بأن العالم سيوجد أزلى ، مع أنه قد زال .

وثانيها : ان الله تعالى كان موصوفا فى الأزل بأنه يصح منه ايجاد العالم فى لايزال ابتداء . ثم اذا أوجد الله تعالى العالم ، استحال بعد ذلك أن يصح منه ايجاد العالم ابتداء . والا لكان ذلك ايجاد الموجود . وانه محال . فتلك الصحة : حكم أزلى . وقد زال .

وثالثها : ان النسخ عندكم عبارة عن رفع الحكم . وذلك الحكم المرفوع اما أن يقال : انه كان حدثا ، او كان قديما . والأول محال والالزام كون ذات الله تعالى محلا للحوادث . فبقى القسم الثانى وهو ان ذلك الحكم المرفوع كان اذن قديما . فارتفاعه يكون زوالا للقديم .

سلمنا : أن الثابت الأزلى لا يزول . فلم قلتم بان كل سكون ، فانه ممكن الزوال ؟ وهذا باطل . لأنا نشاهد بعض الأجسام متحركة . ولكن لم لايجوز أن يكون بعض الأجسام مختصا بأحياز معينة ، على سبيل الوجوب ، بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز ؟ فانكم ما لم تبطلوا هذا الاحتمال ، لايتم لكم اثبات أن كل جسم محدث .

قوله : « كل متحيز فانه لابد وأن يفترض فيه جانبان متساويان فى تمام الماهية . وكل شيئين متساويين فى تمام الماهية ، فانه يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر وذلك يقتضى صحة الحركة على ذلك المتحيز » .

قلنا : لو افترض فى كل متحيز جانبان لزم كون الجسم قابلا لانقسامات لانهاية لها . وذلك محال بالدلائل الدالة على اثبات الجوهر الفرد . ولما بطل ذلك ، فسدت هذه المقدمة . وبالله التوفيق .

الجواب : أما الاستفسار عن الحيز . فنقول : ان كل أحد يعلم بالضرورة : أن كل متحيز فانه يصح أن يشار اليه بالحس ، بانه هنا أو هناك . وهذا القدر معلوم بالضرورة . ويكفينا بناء الفرض على هذا المقدار وذلك لأن كونه هنا أو هناك ، اما أن يبقى مستمرا ، أو لايبقى . فان بقى مستمرا فهو الساكن ، وان لم يبق فهو المتحرك . وهذا القدر واف بتقرير هذه المقدمة .

وأما الخوض فى بيان أن حقيقة المكان ما هى ؟ فلا حاجة بنا فى المسألة اليه .

قوله : « الجسم فى أول حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن » قلنا : كلامنا فى الجسم الباقى ولاشك أن الجسم حال بقائه لابد وأن يكون اما متحركا واما ساكنا . ثم انا ذكرنا الدلائل الستة على أن الجسم يمتنع أن يكون متحركا فى الأزل .

قوله : « انه لا بداية لصحة وجود الحركة ، فيلزم صحة كون الحركة أزلية » قلنا : قد ذكرنا : أن الشىء اذا أخذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم ، فهو مع هذا الشرط لا أول لصحته . ثم انه لم يلزم منه صحة كون هذا الشىء بهذا الشرط أزليا . فكذا ههنا .

قوله : « لم قلتم بانه لما صدق على الشىء ، أنه لم يكن كذا ، ثم صار كذا ، فانه يقتضى كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا » .

قلنا : احدى الحالتين ان كانت ثبوتية فهو المقصود . وان كانت عدمية فالحالة الثابتة رافعة لها . ورافع العدم ثبوت . فالحالة الثابتة يجب أن تكون ثبوتية .

وأما النقوض التى ذكرتموها ، فهى نقوض على مقدمة بديهية . فلا تستحق الجواب .

قوله : « الحركة ليست عبارة عن حصول الجوهر فى الحيز الثانى ، بل عن حالة متقدمة على هذا الحصول . وهو انتقاله من الحيز الأول الى الحيز الثانى » .

قلنا : ان الحصول فى الحيز الأول لما عدم ، بقى « الآن » الذى هو أول زمان ذلك العدم . ولا بد وان يكون الجسم قد حصل فى حد آخر ، من حدود المسافة . فاذن لا معنى للحركة الا حصول المماسة الثانية فى « الآن » هو أول زمان عدم المماسة الأولى .

قوله : « لم لايجوز أن يكون تاثير العلة الواجبة لذاتها ، فى وجود ذلك المعلول الأزلى ، كان موقوفا على شرط عدمى ازلى ، فلما زال ذلك الشرط الأزلى ، زال ذلك المعلول الأزلى » ؟ .

قلنا : شرط التاثير لايمكن أن يكون عدميا ، لأن قبل حصول ذلك الشرط . ان بقيت العلة مؤثرة ، لم يكن ذلك الذى فرضناه شرطا لذلك التاثير : شرطا له . وان لم تبق العلة مؤثرة ، فحينئذ تكون مؤثرية تلك العلة فى ذلك المعلول : معلولة (١٥) بذلك العدم ، فيكون العدم

---

(١٥) معللة : ب .

علة لتلك المؤثرية ، فيكون العدم علة للأمر الوجودى . وهو محال .
وأما النقوض التى ذكرتموها على قولنا : « الأزلى لا يزول » فهى غير واردة . وذلك لأن الذى وقع فيه التغير ، هو النسب والاضافات . والنسب والاضافات لا وجود لها فى الأعيان .

قوله : « لو افترض فى كل متحيز جانبان ، للزم أن يكون كل متحيز قابلا للقسمة ، لا الى نهاية » .

قلنا : ان من المعلوم بالضرورة : أن كل متحيز ، فان الجانب الذى منه يلى السماء ، غير الجانب الذى منه يلى الأرض . وما كان معلوم الثبوت بالضرورة ، لا يمكن انكاره . وبالله التوفيق .

البرهان الثانى : فى اثبات حدوث الأجسام : فنقول الأجسام متناهية فى المقدار . وكل ما كان متناهيا فى المقدار ، فهو محدث . فالأجسام محدثة .

والذى يدل على أن الاجسام متناهية فى المقدار وجهان :

الوجه الأول : الأجسام لو كانت غير متناهية ، أمكن أن يفرض فيها خطان متوازيان : أحدهما غير متناه . والآخر متناه . فاذا زال الخط المتناهى عن الموازاة الى المسامتة . فلابد وأن يحدث فى الخط الذى هو غير متناه ، نقطة . هى أول نقطة المسامتة لكن ذلك محال فى الخط الذى هو غير متناه . لأن كل نقطة فرضناها فيه ، وجعلناها أول نقطة المسامتة ، كانت المسامتة مع النقطة التى فوقها ، حاصلة قبل المسامتة معها . فاذن يلزم أن يحصل فى الخط الغير المتناهى ، نقطة هى أول نقطة المسامتة . وأن لايحصل . وهو محال . وهذا المحال انما يلزم من فرضنا ذلك الخط غير متناه ، واذا فرض الخط غير متناه ، وجب أن يكون محالا باطلا .

والوجه الثانى فى بيان أن الأجســـام يجب أن تكون متنــاهية :

و كانت الأجسام غير متناهية · أمكننا أن نفرض فيها خطا غير متناه · وليكن ذلك الخط : خط (أب) ويمكننا أن نفرض فى وسط هـــذا الخط نقطتين : احداهما نقطة (ج) والأخرى نقطة (د) فنقول : خط (ج ا من جانب (ج) متناه ، ومن جانب (ا) غير متناه · وخط (دا) أيضا كذلك · لكن خط (جا) أقل من خط (دا) بمقدار خط (جد) وليكن ذلك المقدار شبرا واحدا ·

واذا تلخص هذا ، فنقول : عدد الأشـبار الموجـــودة فى الخط الناقص ، ان كانت مساوية لعدد الأشبار الموجودة فى الخط الزائد ، كان الشىء مع غيره ، كهو لامع غيره · وهذا محـــال · وان كـــانت انقص منه ، فذلك التفاوت اما أن يظهر من الجانب المتناهى ، أو من الجانب الغير المتناهى والأول محال·· لأنا فرضـــنا التطبيق بحـسـب مراتب الأعداد فى هذا الجانب المتناهى ، فوجب أن يظهر التفاوت من الجانب الآخر ·

ومعنى فرض التطبيق بحسب مراتب الأعداد : أن الشبر الأول من هذه الجملة مقابل بالشبر الأول من تلك الجملة الثانية · والشـــبر الثانى من هذه الجملة مقابل بالشبر الثانى من تلك الجملة ولتكن هذه الدقيقة معلومة ، حتى يتم البرهان فاذا حصل التطابق من هذا الجانب ، وجب أن لايظهر التفاضل الا من الجانب الآخر ، وحينئذ تنقطع الجملة الناقصة من ذلك الجانب · والزائد زاد عليه بشبر واحد ، فتكون الجملة الزائدة أيضا متناهية · وهو المقصود ·

فثبت بهذين البرهانين : أن كل جسم فهو متناه فى المقدار ·

وأما المقدمة الثانية · وهى فى بيان أن كل ما كان متناهيا فى المقدار ، فهو محدث · والدليل عليه : أن كل مـــا كـــان متناهيا فى

المقدار ، فانه لا يمتنع فى العقل فرض وجوده أزيد من ذلك المقـدار بذرة ، أو أنقص منه بذرة ٠ والعلم بـجواز ذلك ضرورى ٠ واذا استوت المقادير الثلاثة أعنى : حصول ذلك المقدار ، وحصول ذلك الأزيد منه ، وحصول الأنقص منه استحال رجحان ذلك القدر ، على ما هو أزيد منه أو أنقص منه ٠ الا بتخصيص مخصص ، وايجاد قادر ٠ والا فقد ترجح أحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح ٠ وهو محال ٠

وقد بينا فى البرهان الأول : أن كل ما كان فعلا لفاعل مختـار فهو محدث ٠ فاذن قد ثبت أن كل جسم فهو متناه فى المقدار ، وثبت : ان كل ما كان متناهيا فى المقدار فهو محتاج فى وجوده الى الفاعـل المختار ، وثبت أن كل ما كان محتاجا فى وجوده الى الفاعل المختار ، فهو محدث فيلزم الجزم بأن كل جسم محدث ٠

البرهان الثالث : فى حدوث الأجسام : أن الجسم لو كان ازليا ، لكان فى الأزل حاصلا فى حيز معين ٠ ولو كان فى الأزل حاصلا فى حيز معين ، لامتنع خروجه عنه ٠ فكان يلزم أن يمتنع على كل واحـد من أفراد الأجسام ، كونه متحركا ٠ ولما كان هذا الثانى باطلا ، كان القول بكون الجسم أزليا باطلا ٠

أما المقدمة الأولى : وهى قولنا : ان الجسم لو كان أزليا ، لكان فى الأزل حاصلا فى حيز معين ٠ فهى مقدمة بديهية ٠ لأنا قد ذكرنا : أن المراد من المتحيز مايمكن أن يشار اليه اشارة حسية ، بأنه هنا أو هناك وكل موجود هذا شأنه وصفته ، فانه لابد وأن يكون مختصا بجهة معينة ومكان معين ٠ فثبت : أن الجسم لو كان أزليا ، لكان فى الأزل حاصلا فى حيز معين ٠ ولو كان كذلك ، لكان حصوله فى ذلك الحيز المعين : أزليا ٠ وقد بينا فى البرهان الأول أن الأزلى لايزول ٠ فكان يمتنع عقلا زوال ذلك الحصول ٠ واذا امتنع زواله ، امتنعت الحركة عليه ٠ فثبت :

أن الجسم لو كان أزليا ، لكانت الحركة ممتنعة عليه . لكن الحركة غير ممتنعة عليه . أما فى الأجسام المشاهدة ، فالحس دال على جواز الحركة عليها . وأما فى الأجسام الغائبة . فالبرهان عليه هو الذى ذكرناه فى البرهان الأول . فظهر أن الجسم يمتنع أن يكون أزليا .

البرهان الرابع فى حدوث ما سوى الله تعالى : فنقول : كل ماسوى الواجب الوجود الواحد ، فانه ممكن لذاته . وكل ممكن لذاته ، فهو محدث . فاذن كل ماسوى الموجود الواحد ، فانه محدث .

بيان المقدمة الأولى : وهى قولنا كل ماسوى الموجود الواحد فهو ممكن لذاته . فنقول الدليل عليه : أنا لو فرضنا موجودين ، يكون كل واحد منهما واجبا لذاته . فلابد وأن يكونا متشاركين فى الوجوب الذاتى ، ولابد وأن يكونا غير متشاركين فى التعين . ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز . فاذن يكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذاتى ، الذى حصلت به المشاركة ، ومن التعين الذى به حصلت المباينة . لكن كل مركب فانه مفتقر فى ماهيته وفى تحققه الى كل واحد من مفرديه ، وكل واحد من مفرديه مغاير له ، لأن الكل مغاير لكل واحد من أجزائه . فاذن كل مركب ، فانه مفتقر فى تحققه الى غيره ، وكل مفتقر فى تحققه الى غيره ، فهو ممكن لذاته . فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته . فاذن لو فرضنا موجودين واجبى الوجود ، لكان كل واحد منهما ممكنا لذاته . والثانى محال . فاذن فرض موجودين واجبى الوجود : يجب أن يكون محالا . فثبت : أن كل ما سوى الموجود الواحد ، يجب أن يكون ممكنا لذاته .

وأما المقدمة الثانية : وهى أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فانه يجب أن يكون محدثا . فالبرهان على صحته : ان كل ما كان ممكنا لذاته ، فانه مفتقر فى رجحان وجوده على عدمه الى المؤثر . وكل ما كان مفتقرا فى وجوده الى المؤثر ، فانه يجب ان يكون محدثا .

بيان المقدمة الأولى : أن الممكن ما تكون ماهيتـه قابلة للعـــدم والوجود ، علي البدل . وما كان كذلك ، امتنع رجحان أحـد الطرفين على الاخر ، الا لمؤثر منفصل .

بيان المقدمة الثانية : أن نقـول : الافتقار الى المؤثـر ، اما أن يحصل حال الوجود ، أو حال العدم . فان حصل حال الوجود ، فاما أن يحصل حال البقاء ، أو محال الحدوث . لا جائز أن يحصل حال البقـاء . والالزم أن يكون الشيء حـال بقائبـه مفتقرا الى موجـــد يوجده . والى مكون يكونه . وذلك محال . لأن ايجاد الموجـــود ، وتحصيل الحاصل محال فى بداهة العقول . فلم يبق الا أن يكـــون افتقار الاثر الى المؤثر . اما حاصلا حال الحدوث ، أو حال العـدم . وعلى التقديرين فانه يلزم أن يكون كل مفتقر فى وجوده الى المؤثر ، فانه يكون محدثا . فثبت : أن كل ماسوى الواحد ممكن لذاته . وثبت : أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فهو مفتقر فى وجوده الى المؤثر . وثبت أن كل ما كان مفتقرا فى وجوده الى المؤثر : فاذن يلزم من هــــذا البرهان : أن كل ما سوى الواحد ، لابد وأن يكون محدثا . وهــذا البرهان يفيد حدوث الأجسام والاعراض والعقول والنفوس والهيولى . ويفيد أن واجب الوجود واحد . وهو الله جل جلاله ـ وبالجملة : فهو برهان عظيم واف باثبات اكثر المباحث الشريفة الالهية .

فان قيل : لا نسلم أن ما سوى الواحد ممكن لذاته . قوله : « لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ، لكانا متشاركين فى الوجوب الذاتى ، ومتباينين فى التعين ، فحينئذ يكون كل واحد منهما مركبا ، وكل مركب ممكن ، فحينئذ يكون الواجب لذاته ، ممكنا لذاته » قلنا : لا نسلم انه يلزم من فرض كون كل واحد منهما واجبـا لذاته ، وقوع التركيب . وبيانه من وجوه :

أحدها ان بتقدير أن يكون وجوب الوجـود وصفا سلبيا ، يكون كل واحد منهما مشاركا للآخر ، فى وصف سلبى ، ويكون كل واحـــد منهما مباينا للآخر ، فى تمام الماهية .

فالاشتراك فى وصف السلبى لايوجب وقوع التركيب فى الماهية . بدليل : أن كل ماهيتين بسيطتين ، فلا بـد وأن يشـتركا فى ســلب ماعداهما عنهما . فلو كان الاشتراك فى السلوب ، يوجب وقوع الكثرة فى الماهية ، لزم أن يكون كل بسيط مركبا . وذلك محال . فعلمنا : أن بتقدير أن يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا ، لا يلزم وقوع الكثرة . فما الدليل على أن الوجوب ليس وصفا سلبيا ؟ ثم الذى يـــدل على أن الوجوب وصف سلبى وجوه :

أحدها : ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا ، لكان مساويا لســائر الموجودات فى الوجود ، ومخالفا لها فى ماهياتها المخصوصة . وما به المشاركة ، مغاير لما به المباينة . فالوجوب بالذات ، لو كان أمـــرا ثبوتيا لكانت ماهيته مغـايرة لوجوده ، فاتصـــاف ماهيته بوجـــوده اما أن يكون واجبا ، واما أن لايكون . فان لم يكن واجبا ، كان الوجوب الذاتى ممكن الوجود لذاته ، فكان الواجب لذاته أولى، أن يكون ممكنا لذاته . وذلك محال . وان كان واجبا . فهذا الوجوب صفة لاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود ، فيكون وجوب ذلك الوجـود مغايرا له ، ويكون الكلام فيه كما فى الأول . فيلزم التسلسل . وهو محال .

وثانيها : ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا ، لكان اما أن يكـون عبارة عن تمام تلك الحقيقه المحكوم عليها بالوجوب ، واما أن يكـون جزءا من تلك الحقيقة ، واما أن يكون أمرا خارجا عن تلك الحقيقة . والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بكون الوجوب أمرا ثبوتيا باطل . وانما قلنا : انه يمتنع أن يكون الوجوب تمام تلك الحقيقة والماهية .

وذلك لأن تلك الماهية محكوم عليها بانها واجبة ، والموضوع يمتنع أن يكون عين المحمول . ولأن ماهية واجب الوجود غير معلومة . والمعلوم ليس هو نفس ما هو غير معلوم .

وانما قلنا : انه يمتنع كون الوجوب جزءا من تلك الحقيقة ، لأن على هذا التقدير تكون تلك الحقيقة مركبة . وقد بينتم : أن كل مركب ممكن . فاذن يلزم أن يكون الواجب لذاته ، ممكنا لذاته وانما قلنا : انه يمتنع كون الوجوب صفة خارجة عن الحقيقة ، لأن كل ما كان صفة خارجة عن الحقيقة مفتقرا اليها ، كان تحققه متوقفا على تحقق تلك الحقيقة . وكل ما كان كذلك ، كان ممكنا لذاته . فذلك الوجوب بالذات ممكن لذاته . واذا كان الوجوب ممكنا بالذات ، كان الواجب بالذات أولى بان يكون ممكنا بالذات . فثبت : أن الأقسام الثلاثة باطلة ، فكان القول بكون الوجوب أمرا ثبوتيا باطلا .

ثالثها : ان الوجوب محمول على العدم ، والمحمول على العدم ، يمتنع أن يكون ثابتا . فالوجوب يمتنع أن يكون ثابتا . وانما قلنا : ان الوجوب محمول على العدم : لأن كل ما يصدق عليه أنه يمتنع أن يوجد ، يصدق عليه أنه يجب أن لايوجد . فالوجوب محمول على لا وجود . فثبت : أن مفهوم الوجوب ، محمول على العدم . وانما قلنا : ان المحمول على العدم ، يمتنع أن يكون ثابتا . لأنه ثبت فى بداهة العقول : أن قيام الصفة الموجودة بالنفى . المحض محال . فثبت بهذه البراهين الثلاثة : ان الوجوب صفة عدمية . وثبت أن الاشتراك فى الصفة العدمية ، لايوجب وقوع الكثرة فى الماهية . فثبت : أنه لايلزم من اشتراك الشيئين فى الوجوب ، وقوع التركيب فى ماهيتهما .

السؤال الثانى : سلمنا أن الوجوب صفة ثبوتية ، لكن لانسلم أن التعين أمر ثبوتى . بل نقول : التعين ليس بأمر ثبوتى . واذا كان

كذلك ، لايلزم من حصول المباينة فى التعين ، وقوع التركيب فى الماهية .

والذى يدل على أن التعين ليس أمرا ثبوتيا وجوه :

أحدها : ان تعين كل شىء متعين ، غير تعين المتعين الآخر ، والالكان تعين كل شىء ، عين تعين غيره . وعلى هذا التقدير . يلزم أن تكون الأشياء كلها متعينة بتعين واحد . وهو محال . واذا ثبت هذا فنقول : أفراد التعينات متساوية فى ماهية كونها تعينا ، وكل واحد **من تلك الأفراد يباين الآخر بتعينه ، فيلزم أن يكون تعين المتعين زائدا عليه ، ثم الكلام فى الثانى كما فى الاول ، فيلزم التسلسل وهو محال .**

وثانيها : وهو أن التعين لو كان زائدا على الذات ، لكان اختصاص ذلك الزائد المسمى بالتعين بهذه الذات ، دون تلك الذات ، **يتوقف على امتياز هذه الذات عن تلك الذات . ولكن امتياز هذه الذات عن تلك الذات ، يتوقف على تعين هذه الذات ، وتلك الذات ، فلو كان تعين هذه الذات ، وتعين . تلك الذات ، معللا بذلك الزائد :** وقع الدور . وانه محال .

وثالثها : لو كان التعين وصفا زائدا على الذات ، لكان المتعين لم يكن فى نفسه شيئا واحدا ، بل كان شيئين : أحدهما : تلك الذات . والثانى : الصفة المسماة بالتعين ، القائمة بالذات . واذا كانا شيئين ، ولكل واحد منهما تعين ، فلا يكون ذلك الشىء اثنين ، بل أربعة ، ثم **لكل واحد من تلك الأربعة تعين آخر ، فلا يكون ذلك أربعة ، بل** ثمانية . وهلم جرا . فيلزم من ذلك أن الشىء الذى حكمنا عليه بأنه واحد ، **ليس بواحد ، بل أعداد غير متناهية . وذلك محال . لأن الواحد لايكون عددا .وأيضا : فان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات .**

فلابد هناك من وحدة ، لكن تلك الوحدة لها تعين ، فلا تكون الوحدة وحدة . هذا خلف .

ورابعها : ان التعين عبارة عن أنه ليس هو ذلك الآخر ، ومفهوم أنه ليس هو الآخر : مفهوم سلبى لاثبوتى .

فثبت بهذه الدلائل : أن التعين يمتنع أن يكون أمرا ثبوتيا .

واذا ثبت هذا ، فنقول : لم لايجوز أن يقال : الشيئان اللذان يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ، أنهما يتشاركان فى تمام الماهية — وهى الوجوب — ويتباينان بالتعين ، الا أن التعين أمر عدمى . وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب فى الماهية ؟

السؤال الثالث : سلمنا أنه يلزم من حصول الاشتراك فى الوجوب ، وحصول التباين فى التعين : وقوع الكثرة فى الماهية . لكن هذه الكثرة لازمة . سواء قلنا بأن واجب الوجود واحدا ، أو لم نقل به . وبيانه من وجوه :

أحدها : أنه لاشك أن هنا لوازم وملزومات . فان الثلاثة مستلزمة لذاتها لمعنى الفردية والاربعة مستلزمه لمعنى الزوجية ، والسواد لذاته مناف للبياض . فهذه الاستلزامات الذاتية : وجوبات ذاتية . وهى أنواع كثيرة . فاذن واجب الوجود لذاته ، أكثر من واحد .

وثانيها : هب أن واجب الوجود لذاته ، ليس الا الواحد ، لكن الواجب بغيره . فيه كثرة . ثم الواجب لذاته يشارك الواجب بغيره فى مسمى كونه واجبا ، ويمتاز عنه بخصوص كونه واجبا لذاته . وما به المشاركة مغاير لما به المباينة . فالوجوب بالذات مركب فى ماهيته . وحينئذ تعود المحالات المذكورة .

وثالثها : ان واجب الوجود لذاته ، يساوى فى كونه موجودا سائر الوجودات ، ويباينها بتعينه . وذلك التعين اما أن يكون سلبيا ، أو ثبوتيا . فان كان ذلك التعين سلبيا يكون هو ، من حيث انه هو عد ما لا وجودا . وذلك محال . فاذن ذلك التعين الذى به باين غيره ، أمر ثبوتى . فاذن هو مركب عن الوجود الذى به يشارك غيره ، وعن التعين الذى به امتاز عن غيره . فيلزم وقوع الكثرة فى ذاته .

السؤال الرابع : هب انه يلزم من ذلك وقوع الكثرة فى ذات كل واحد منهما . لكن لم لايجوز أن يقال : كل واحد من جزئى ذاته واجب لذاته . وذلك المجموع يجب لوجوب جزئيه معا . وعلى هذا التقدير لا يلزم منه محذور أصلا ؟ سلمنا : أن كل ماسوى الواحد ممكن لذاته ، فلم قلتم : ان كل ممكن لذاته محدث ؟ قوله لأن كل ما كان ممكنا لذاته ، فانه محتاج الى المؤثر ، وكل محتاج الى المؤثر فهو محدث »
قلنا : أما المقدمة الأولى . وهى أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فانه محتاج الى المؤثر ، فسيجىء البحث عليها فى مسألة إثبات الصانع . ان شاء الله تعالى . وأما المقدمة الثانية . وهى قوله : « أن كل ما كان محتاجا الى المؤثر فهو محدث » فهذا ممنوع ، وقوله : « حاجة الاثر الى المؤثر ، اما أن تحصل حال البقاء أو حال الحدوث ، أو حال العدم »
قلنا : الكلام عليه من وجهين :

الأول : انه منقوض بالمعلول ، فانه يبقى مفتقر الى العلة ، حال بقائه . وكذلك المشروط يبقى مفتقرا الى الشرط حال بقائه . وكذلك عالمية الله تعالى معللة بعلمه ، مع كون كل واحد منهما أزليا .

ومن النقوض اللازمة : ان أريد بقاء الشىء . اما على وجودة أو على عدمه ، فبقاء الشىء على وجوده ، يمتنع أن يكون صفة زائدة على ذاته . لأنه لامعنى للبقاء الا نفس حصوله فى الزمان الثانى . وحصول الشىء فى الزمان الثانى لو كان زائدا عليه ، لكان ذلك الزائد

حاصلا فى ذلك الزمان . ويلزم التسلسل وهو محال . وأما بقاء الشىء على عدمه ، فيمتنع أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه . والالزام قيام الموجود بالمعدوم . فلما ثبت أن الانسان قد يريد بقاء الشىء ، وثبت أن بقاء الشىء نفس ذات الشىء ، ثبت : أن الارادة قد تتعلق بالشىء حال بقاء الشىء .

الوجه الثانى من الكلام على ذلك الدليل : انا نعارضه بوجوه أخر من الدلائل :

الوجه الأول : ان عدم الفعل ينافى وجوده ، وعدم الفاعلية ينافى حصولها . ومنافى الشىء يمتنع أن يكون شرطا له . فالعدم السابق يمتنع أن يكون شرطا لكون الفعل فعلا ، ولكون الفاعل فاعلا . فاذن كون الفعل فعلا ، وكون الفاعل فاعلا ، ممكن التحقق بدون العدم السابق ، وذلك هو المطلوب .

الوجه الثانى : ان الأثر . حال بقائه ممكن الوجود ، فلابد له من مؤثر . فالشىء حال بقائه مفتقر الى المؤثر . انما قلنا : ان الأثر حال بقائه ممكن الوجود ، لأن المراد من الا مكان كون تلك الماهية فى نفسها قابلة للعدم والوجود ، وكونها فى نفسها غير متأبية من الأمرين فتلك الماهية من حيث هى . هى ، ان كانت متأبية من قبول العدم ، وجب أن تكون كذلك أبدا . وان كنت هويتها من حيث هى هى ، لاتتأبى عن قبول العدم ، كانت هذه الحالة حاصلة أبدا . فكانت ممكنة أبدا . وأما أن الممكن لابد له من مؤثر . فهو ظاهر .

واذا ظهرت المقدمتان ، ثبت ان الممكن حال بقائه مفتقر الى المؤثر . وذلك يقدح فى أن الافتقار الى المؤثر ، لايحصل الاحال الحدوث .

الوجه الثالث : ان الحدوث عبارة عن كون وجود الشىء مسبوقا بعدمه . وهذه المسبوقية صفة من صفات الشىء ، ونعت من نعوته .

وصفة الشيء مفتقرة الثبوت الى تحقق الموصوف ٠ فحدوث الشيء مفتقر الى وجوده ، ثم ان وجوده مفتقر الى تأثير المؤثر فيه ، الذي هو مفتقر الى احتياج الأثر الى المؤثر ، الذي هو مفتقر الى علة ذلك الاحتياج ، والى جزء تلك العلة ، والى شرط تلك العلة ٠ فلو كان الحدوث علة للحاجة ، أو جزءا من تلك العلة ، أو شرطا لتلك العلة ، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال ٠ فعلمنا : أنه لاعبرة بالحدوث فى حصول احتياج الأثر الى المؤثر ٠

الوجه الرابع : وهو أن الممكن الخاص هو الذى يصدق عليه أنه يمكن وجوده ، ويمكن عدمه ٠ واذا ثبت هذا ، فنقول : كون العدم ممكنا اما أن يكون محوجا الى المؤثر ، ولا يكون كذلك ٠ فان كان الأول كان العدم الممكن المستمر من الأزل الى الآن محتاجا الى المرجح ٠ فثبت : أن الشيء حال استمراره ، قد يفتقر الى المؤثر ٠ وان كان الثانى فهو باطل ، لأن ماهية الامكان الخاص واحدة فى جانبى الوجود والعدم ٠ فان لم يكن فى جانب العدم محوجا الى المرجح ، فكذا فى جانب الوجود ، وجب أن لايحوج الى المؤثر ٠ وحينئذ يلزم استغناء الممكن عن المؤثر ٠ وهو محال ٠

الوجه الخامس : ان الممكنات لابد من انتهائها فى سلسلة الحاجة الى واجب الوجود ٠ فنقول : واجب الوجود اما أن يكون مستجمعا لجميع تلك الأمور المعتبرة فى المؤثرية فى الأزل ، أو ما كان مستجمعا لتلك الأمور فى الأزل ٠ فان كان الأول لزم من دوامه مع دوام جميع ذلك الأمور المعتبرة فى المؤثرية ، دوام آثاره ٠ وعلى هذا التقدير ، ثبت : أن استناد الأثر الى المؤثر ، لايتوقف على كون الأثر حادثا ٠ وأما ان قلنا بأنه تعالى ما كان مستجمعا فى الأزل لجميع الأمور المعتبرة فى المؤثرية ، فحينئذ يكون حصول تلك الأمور المعتبرة فى المؤثرية حادثا ٠ ثم الكلام فى كيفية حدوثها كما فى الأول ٠ ويلزم التسلسل ٠ وهو محال ٠

الوجه السادس : انا لو تصورنا محدثا حدث مع وجوب أن يحدث لذاته ، قطعنا بأنه لا حاجة به في حدوثه الى المرجح ، لأنه لما كان مترجحا لذاته ، فالمترجح لذاته وبذاته ، بمنع استناده الى المؤثر ، المرجح الخارجى . وأما اذا تصورنا موجودا باقيا ، واعتقدنا أن الوجود بالنسبة اليه كالعدم ، قطعنا بأنه لابد له من المرجح . وهذا يدل على أن علة الحاجة هى الامكان لا الحدوث .

الوجه السابع : ان المحدث له أمور ثلاثة : الوجود الحاصل فى الحال ، والعدم السابق ، وكون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم . فنقول : المحتاج الى المؤثر ليس هو العدم السابق فانه نفى محض . وهو مناقض لحصول التأثير . وليس هو ايضا كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم ، فان كون هذا الوجود مسبوقا بالعدم ، أمر واجب لذاته ، ممتنع التغير . والواجب لذاته لايحتاج الى المؤثر . فلم يبق الا أن يقال : المحتاج الى المؤثر ، هو الوجود الحاصل فى الحال . فنقول : لا جائز أن يكون المحتاج الى المؤثر مطلق الوجود ، والا لكان الواجب لذاته ، مفتقرا الى المؤثر . وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، لم يبق الا أن يقال : المحتاج الى المؤثر ، هو الوجود الممكن . فان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار بالكلية .

الوجه الثامن : ان الصفات الخارجة اللازمة للماهية ، كالزوجيه للأربعة ، والفردية للخمسة . لابد وأن تكون ممكنة فى نفسها ، لأنه لا يعقل وجود هذه الصفات على سبيل الانفراد والاستقلال . بل لا يعقل ثبوتها الا عارضة لهذه الماهيات ، وكل مالا يكون مستقلا بنفسه ، ولا منفردا بذاته . فانه لابد وأن يكون ممكنا لذاته ، واجبا لغيره . فاذن هذه اللوازم معلولة بتلك الماهيات ، ثم ان تلك الماهيات قط ، ما دامت خالية عن تلك اللوازم . فان الأربعة لا يعقل أن تكون منفكة عن الزوجية ، والخمسة لاتكون منفكة عن الفردية . فقد ثبت فى هذه الصور : استناد الشىء الى غيره ، مع كون الأثر دائما بدوام المؤثر .

فهذه الدلائل الثمانية : دالة على أنه لايلزم من افتقار الشيء فى وجوده الى غيره كون الأثر حادثا . وبالله التوفيق .

ثم نقول : ما ذكرتم من الدلالة منقوض بكـون الله تعالى عالمـا بالعلم ، قادرا بالقدرة فان علم الله تعالى ان كان واجبا لذاته ، وذاته أيضا واجبة لذاتها . فقد حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته . وذلك يبطل المقدمة الأولى من مقدمـات دليلكم . وان كـان علم الله تعالى ليس واجبا لذاته ، بل ممكنا لذاته ، واجبا بوجوب ذاته ، مع أن علمه قديم ، كان ذلك اعترافا بكون الأثر والمؤثر دائمين . وذلك يبطل المقدمة الثانية من مقدمات دليلكم . وبالله التوفيق .

والجواب : قوله : « ما الدليل على أن الوجوب أمر ثبوتى ؟ »

قلنا : يدل عليه وجهان :

الأول : ان الوجوب تأكيد الوجود . فلو كـان الوجوب عدميا ، لكان أحد النقيضين سببا لتأكد الآخر . وانه محال .

الثانى : ان الوجوب يناقض اللاوجوب ، والداخل تحت اللاوجوب اما الممتنع واما الممكن الخاص . والممتنع معدوم . والممكن الخـاص يجوز أن يكون معدوما . فاذن اللاوجوب محمول على المعدوم ، فيكون معدوما . وان كان اللاوجوب معدوما ، كان الوجوب موجودا . ضرورة أن أحد النقيضين ، لابد وأن يكون موجودا .

وأما المعارضات فانها بأسرها معارضة بوجه واحـد . وهو أن الوجوب لو كان عدميا محضا فى الخارج ، لم يكن الشيء فى الخارج موصوفا بأنه واجب . فهذا يقتضى نفى واجب الوجود لذاته . وانـه محال .

قوله : « ما الدليل على أن التعين أمر ثبوتى » ؟ قلنا : الدليل عليه : أن هذا الانسان يساوى ذلك الانسان فى كونه انسانا ، ولايساويه فى كونه هذا أو ذاك . وما به المشاركة غير مابه المباينة . فلتعين أمر زائد على الماهية . ثم ذلك الزائد لايجوز أن يكون عدميا . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان التعين جزء من ماهية المعين ، والمعين من حيث انه ذلك المعين موجود ، وجزء الموجود موجود . فالتعين أمر موجود .

الثانى : ان التعين لو كان عدما ، لم يكن عدم اى تعين (١٦) اتفق . بل كان عبارة عن كون هذا الشىء ، ليس هو ذلك الشىء . فاذا فسرنا تعين هذا بعدم تعين ذاك ، فتعين ذاك ان كان عدما ، كان تعين هذا عدما للعدم . وعدم العدم وجود . فتعين هذا أمر موجود . وان كان تعين ذاك امرا وجوديا ، كان ذلك التعين أمرا موجودا . فثبت : أن أحد التعينين أمر موجود . واذا كان كذلك ، وجب أن يكون كل تعين أمرا موجودا . لأن حقيقة التعين حقيقة واحدة لا تختلف بصورة وصورة .

وأما المعارضة الأولى : فجوابها : ان الماهية والتعين اذا اجتمعا ، فبانضياف التعين الى الماهية ، صارت الماهية متعينة ، وبانضياف الماهية الى التعين ، صار التعين متعينا . وبهذا الطريق ينقطع التسلسل .

لايقال : انه لم يلزم التسلسل . لكنه يلزم الدور . لأنا نقول : الدور انما يلزم لو كانت ماهية كل واحد منهما سببا لماهية الآخر ، لكننا لانقول كذلك ، بل نقول : ماهية كل واحد منهما سبب لتعين

---

(١٦) معنى : أ .

الآخر ، وذلك لايوجب الدور . وبهذا الطريق نجيب عن بقية المعارضات وبالله التوفيق .

قوله : « كون الثلاثة فردا ، والأربعة زوجا : أمور واجبة لذواتها . فاذن واجب الوجود أكثر من واحد » . قلنا : مرادنا من قولنا واجب الوجود لذاته : الموجود الذى يكون مستقلا ومستبدا بذاته وتحققه . وهذه صفات تكون لا حقة للماهيات ، فلا تكون واجبة لذواتها .

قوله : « الواجب لذاته ، يشارك الواجب لغيره فى مسمى الوجوب » قلنا : لكنه يمتاز عنه بقيد سلبى . وعلى هذا التقدير لاتلزم الكثرة .

قوله : « الواجب لذاته يشارك الممكن لذاته فى مسمى الموجودية ، ويخالفه فى التعين فتلزم الكثرة » . قلنا : مذهبنا أن الوجود الذى به المشاركة ، مغاير للماهية المخصوصة التي بها المخالفة ، لكن لم لايجوز أن تكون تلك الماهية ، مستلزمة لذلك الوجود ؟ الا أنه يبقى ههنا اشكال . وهو أنكم لما جعلتم تلك الماهية علة لذلك الوجود ، مع كون الماهية والوجود دائمين . فقد اعترفتم بأن استناد الأثر الى المؤثر ، لايتوقف على الحدوث . وهذا الاشكال مما نستخير الله تعالى فيه .

قوله : « لم لايجوز أن كل واحد من الموجودين الواجبين يكون مركبا من الوجود الذى به المشاركة ، ومن التعين الذى به المباينة . الا ان كل واحد من هذين الجزئين يكون واجبا لذاته . وحينئذ يكون المركب واجبا لوجوب كل واحد من جزئيه ؟ » قلنا : هذا باطل من وجهين :

الأول : هو أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ، لزم كون كل واحد منهما مركبا . وكل مركب ممكن ، فيلزم

أن يكون الواجب لذاته غير واجب لذاته . وذلك محال . واذا لزم المحال من هذا القدر ، كفانا هذا القدر فى تقرير المطلوب .

الوجه الثانى : وهو أنا لو فرضنا كل واحد من ذينك الجزئين واجبا ، فحينئذ يشتركان فى الوجوب ، ويتباينان فى الخصوصية . فيلزم كون كل واحد من ذينك الجزئين ، مركبا من أجزاء لانهاية لها .

وأما الوجوه التى ذكرتموها فى بيان أن الافتقار قد يحصل حال البقاء . فنقول : ان دليلنا أقوى من الوجوه التى ذكرتموها . وذلك لأنا اذا أسندنا الباقى حال بقائه الى المؤثر ، فذلك المؤثر اما أن يقال : أنه لم يصدر عنه أثر ، أو يقال : صدر عنه أثر . فان لم يصدر عنه أثر ، لم يكن مؤثرا . وان صدر عنه أثر ، فذلك الأثر . اما أن يصدق عليه أنه كان حاصلا قبل ذلك ، أو يصدق عليه أنه ما كان حاصلا قبل ذلك فان صدق عليه أنه كان حاصلا قبل ذلك ، فحينئذ يلزم أن يقال : المؤثر حصل فى هذا الوقت شيئا ، كان ذلك الشىء حاصلا قبل ذلك . وهذا غير معقول . واما أن يصدق عليه أنه ما كان حاصلا قبل هذا الوقت . فهذا الأثر يكون حادثا لا باقيا . فكان المفتقر الى المؤثر هو الحادث ، لا الباقى فهذه نكتة جليلة قوية فى بيان أن اسناد الأثر الى المؤثر لايحصل الا حال الحدوث .

وأما الجواب عن تلك الوجوه على سبيل التفصيل . فمذكور فى المطولات .

قوله : « هذا منقوض (١٧) بكونه تعالى عالما بالعلم ، قادرا بالقدرة » قلنا : هذا السؤال صعب . وهو مما نستخير الله تعالى فيه .

البرهان الخامس فى حدوث الأجسام : لو كان الجسم قديما ، لكان قدمه اما أن يكون عين كونه جسما ، واما أن يكون مغايرا لكونه

---

(١٧) منقوض : ب . يشكل : أ .

جسما . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون الجسم قديما . انما قلنا : انه لايجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسما ، لانه لو كان كذلك ، لكان العلم بكونه جسما ، علما بكونه قديما . فكما أن العلم بكونه جسما ضرورى . لزم أن يكون العلم بكونه قديما ضروريا . ولما بطل هذا ، فسد هذا القسم . وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون قدم الجسم زائدا على كونه جسما، لان ذلك الزائد ان كان قديما لزم أن يكون قدمه زائدا عليه . ولزم التسلسل . وان كان حادثا ، فكل حادث فله أول وكل قديم فلا أول له . فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث ، لزم أن يكون ذلك الشىء له أول ، وأن لايكون له أول . وهو محـال .

فان عارضونا بكونه حادثا . قلنا : الحادث عبارة عن مجمـوع الوجود الحاصل فى الحال ، والعدم السابق . ولا يبعد حصول العلم بالوجود ، الحاصل مع الجهل بالعدم السابق . بخلاف القديم فانه لامعنى له الا نفس وجوده . فظهر الفرق . وهـذا وجه جليل (١٨) وفيه مباحث دقيقة .

وليكن هذا آخر كلامنا فى شرح دلائل حدوث الأجسام والله أعلم .

*** *** ***

واحتج القائلون بالقدم بوجوه :

أولها : لاشك أن الممكنات تنتهى فى سلسلة الحاجة الى واجب الوجود . فنقول : كل ما لابد منه فى كونه تعالى مؤثرا فى آثاره . اما أن يقال : انه كان حاصلا فى الأزل أو ماكان حاصلا فى الأزل . فان كان كل ما لابد منه فى المؤثرية حاصلا فى الأزل ، فاما أن يجب مع

---

(١٨) جدلى : أ ــ جليل : ب.

حصولها حصول الأثر ، أو لايجب . فان وجب لزم من دوامه دوام الأثر ، وان لم يجب كان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزا .

فلنفرض ذاته مع مجموع الأمور المعتبرة فى المؤثرية . تارة مع وجود تلك الآثار ، وأخرى مع عدمها . فاختصاص ذلك الوقت بالوجود دون الوقت الآخر ، اما أن يتوقف على اختصاصه بأمر ما لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر ، واما أن لايكون كذلك . فان كان الأول كان ذلك المخصص معتبرا فى المؤثرية . وهو ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت . فاذن كل ما لابد منه فى المؤثرية ، ما كان حاصلا فى الأزل . وكنا قد فرضناه حاصلا . هذا خلف . وان كان الثانى ، كان ذلك ترجيحا لأحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر ، من غير مرجح أصلا . وهو محال . هذا اذا قلنا بأن كل ما لابد منه فى المؤثرية كان حاصلا فى الأزل . أما اذا قلنا بأن كل ما كان حاصلا في الأزل ، فحدوثه فى لايزال ، بعد أن لم يكن ، اما أن يفتقر الى مؤثر ، أو لايفتقر . فان لم يفتقر ، فقد حدث الممكن لا عن مرجح ، وان افتقر نقلنا الكلام الى كيفية احداث تلك الأمور . ويلزم التسلسل . وهو محال .

هذا هو العمدة الكبرى للقوم .

أجاب المتكلمون عنه فى وجوه :

أحدها : انه لم لا يجوز أن يقال : العالم انما حدث فى الوقت المعين ، لأن ارادة الله تعالى تعلقت بايجاده فى ذلك الوقت ، دون سائر الأوقات . وليس لأحد أن يقول : لم تعلقت الارادة باحداث العالم فى ذلك الوقت ، ولم تتعلق ارادته باحداثه فى سائر الأوقات ؟ وذلك لأن تلك الارادة بعينها وماهيتها المخصوصة ، اقتضت التعلق باحداث العالم فى ذلك الوقت والماهيات لا تعلل .

وثانيها : انه تعالى عالم بجميع الجزئيات . فكان علمه القديم متعلقا بأن العالم فى أى الأوقات يوجد ، وفى أيها لا يوجد . والارادة

لاتتعلق بالشىء ، الا على وفق العلم . فلهذا السبب تعلقت ارادة الله باحداث العالم فى الوقت الذى علم وقوعه فيه ، ولم تتعلق باحداثه فى سائر الأوقات .

وثالثها : لم لايجوز أن يقال : ان ذلك الوقت اختص بحكمة خفية ، لأجلها خصص الله تعالى احداث العالم بذلك الوقت ، دون سائر الأوقات ؟ واذا كان هذا الاحتمال قائما ، سقطت هذه المطالبة .

ورابعها : ان احداث العلم فى الأزل محال . لأن الاحداث عبارة عن جعله موجودا بعد أن كان معدوما . وذلك يستدعى سبق العدم . والأزل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير ، فكان الجمع بينهما محالا .

وخامسها : ان العالم قبل ذلك الوقت ، ما كان ممكنا ، بل كان ممتنعا ، ثم انقلب ممكنا فى ذلك الوقت .

وسادسها : ان القادر المختار يمكنه أن يرجح أحد المقدورين على الآخر ، من غير مرجح . كما أن الهارب من السبع اذا عن (١٩) له طريقان متساويان من جميع الوجوه ، فانه يختار أحدهما على الآخر من غير مرجح ، والعطشان اذا خير بين قدحين متساويين ، فانه يختار أحدهما على الآخر من غير مرجح .

قالت الفلاسفة : لو تأملتم حق التأمل فى الحجة التى ذكرتموها لما أوردتم هذه الأجوبة . وذلك لأن حاصل هذه الأجوبة يرجع الى حرف واحد . وهو : أن كل ما لابد منه فى ايجاد العالم ما كان حاصلا فى الأزل .

---

(١٩) عرض : أ .

وأما الجواب الأول : فلأنكم قلتم بان ارادة الله تعالى تعلقت بايجاد العالم ، فى ذلك الوقت المعين . وذلك الوقت المعين ما كان حاصلا فى الأزل . فاذن العالم انما لم يوجد فى الأزل ، لأن حصول ذلك الوقت المعين : شرط . وذلك الوقت ما كان حاصلا فى الأزل ، ففات الايجاد لفوات شرطه .

وأما الجواب الثانى : فهو أن الوقت الذى علم الله تعالى أن العالم يوجد فيه ، شرط لوجود العالم . وذلك الوقت ما كان حاضرا فى الأزل . والعالم لايوجد ، لأن شرطه ما كان حاضرا فى الأزل .

وأما الجواب الثالث : فهو أن شرط دخول العالم فى الوجود ، حضور ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة . وذلك الوقت ما كان حاضرا فى الأزل . فالعالم لم يحصل لان شرط حصوله كان فائتا .

وأما الجواب الرابع : فهو أن انقضاء الأزل شرط الايجاد . وهذا الشرط ما كان حاصلا فى الأزل ، ففات الايجاد لفوات شرطه ..

وأما الجواب الخامس : فهو ان حضور الوقت الذى حدث فيه امكان العالم : شرط الايجاد . وهذا الشرط ما كان حاصلا فى الأزل ، ففات الايجاد لفوات شرطه .

وأما الجواب السادس : وهو أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، لا لمرجح . فمعناه أن دخول العالم فى الوجود ، يتوقف على ذلك الترجيح . ثم أن ذلك الترجيح ما كان حاصلا فى الأزل ، ففات الايجاد لفوات شرطه .

فثبت : أن هذه الأجوبة الستة كلها راجعة الى حرف واحد . وهو اختيار أحد القسمين المذكورين فى تلك الحجة . وهو أن كل ما لابد منه فى المؤثرية ، ما كان حاصلا فى الأزل . لكنا ذكرنا هذا القسم ، وابطلناه بأن تلك الأمور لما لم تكن حاصلة فى الأزل ،

ثم حدثت . فان كان حدوثها غنيا عن المرجح ، لزم نفى الصانع . وان افتقر الى المرجح ، عاد التقسيم الأول فيه . ولزم التسلسل . فهـذه الوجوه ليست أجوبة عن تلك الحجة البتة أصلا .

ثم انا بعد هذا ، نبطل كل واحد من تلك الأجوبة على سـبيل التفصيل :

أما الجواب الأول : فهو ضعيف من وجهين :

الأول : ان الارادة القديمة المتعلقة بايجاد العالم فى الوقت المعين ، اما أن تكون صالحة التعلق بايجاد العالم فى وقت آخر ، وأما أن لاتكون صالحة لذلك . فان كان الحق هو الأول ، كانت الارادة صالحة لايجاد العالم فى هــذا الوقت ، وصـالحة للتعلق بايجـاد العالم فى سـائر الأوقات . فترجيح بعض التعلقـات على ما سـواه . ان لم يفتقر الى المرجح فقد ترجح الممكن لا عن مرجح ، وان افتقر الى المرجح كان الكلام فيه كما فى الأول . ويلزم التسلسل . وان كان الحق هو القسم الثانى . وهو أن تلك الارادة المتعلقة بايجاد العالم فى ذلك الوقت ، ما كانت صالحة للتعلق بايجاد العلم فى وقت آخر ، فحينئذ لايكون هذا المؤثر فاعلا مختارا ، بل مؤثرا موجبا بالذات . واذا كان موجبا امتنع تخلف المعلول عنه . فهذا يقتضى القول بقدم العالم لابحدوثه .

والوجه الثانى : ان تعلق ارادة الله بايجاد العالم ، اما أن لايكون مشروطا بوقت معين ، واما أن يكون مشروطا بوقت معين . فان لم يكن مشروطا بوقت معين ، فهذا معناه أنه تعالى فى الأزل ، أراد ايجـاد العالم من غير أن تكون تلك الارادة مختصة بوقت معين . واذا كانت الارادة غير مقيدة بوقت معين البتة . وما كانت مشروطة بشرط فائت البتة . وجب حصول المراد مع هذه الارادة . فكان التقدم لازما .

وأما ان كانت الارادة مشروطة بوقت معين . مثل أن يقال : انه تعالى أراد ايجاد العالم فى وقت معين ، فذلك الوقت ان كان حاضرا فى الأزل لزم حصول ذلك المراد ، فى الأزل . وان لم يكن حاضرا فى الأزل كان حادثا . فحينئذ ينتقل الكلام الى كيفية ارادته لاحداث ذلك الوقت . فان كانت تلك الارادة مشروطة بوقت آخر ، لزم التسلسل . وهو محال .

وأما الجواب الثانى : فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان العلم بحدوث العالم فى ذلك الوقت ، تبع لحدوث العالم فى ذلك الوقت . لان العلم تبع للمعلوم . وحدوث العالم فى ذلك الوقت ، تبع لارادة احداثه فى ذلك الوقت . فلو جعلنا ارادة احداثه فى ذلك الوقت ، تبعا لعلمه بوقوع العالم فى ذلك الوقت : لزم الدور .

الثانى : ان علم الله تعالى لما تعلق بحدوث العالم فى وقت معين ، وبعدم حدوثه فى وقت آخر ، تغير المعلوم . وتغير المعلوم محال . فحينئذ يمتنع عقلا أن لايحدثه فى ذلك الوقت ، الذى علم حدوثه فيه ، ويمتنع عقلا أن يحدثه فى الوقت الذى علم أنه لايحدثه فيه . فهذا المؤثر لايكون فاعلا مختارا ، بل يكون موجبا بالذات .

وأما الجواب الثالث : وهو أن حدوث العالم انما اختص بذلك الوقت لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة لاتوجد فى سائر الأوقات . فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان حدوث العالم لما توقف على حضور ذلك الوقت المختص بتلك المصلحة . فحدوث ذلك الوقت ان كان لا لمحدث ، فهو نفى الصانع . وان كان لمحدث ، فالسؤال عائد فى أنه لم لم يحدث قبل ذلك الوقت أو بعده ؟ ويلزم التسلسل . وأيضا : فالمصلحة الحاصلة فى ذلك الوقت

ان كانت حاصلة قبل ذلك الوقت ، فما لأجله حدث العالم كان حاصلا قبل ذلك الوقت ، فيلزم أن يحدث العالم قبل أن حدث . وانه محال . وان قلنا : ان تلك المصلحة ما كانت حاصلة قبل ذلك الوقت ، وانما حصلت فى ذلك الوقت . فاما أن يقال : انه حدثت تلك المصلحة فى ذلك الوقت ، مع وجوب أن تحدث ، أو مع جواز أن تحدث . فان كان الأول فقد جوزتم أن يحدث الشىء لذاته . واذا جاز ذلك فى بعض الأمور ، جاز مثله فى كلها ويلزم نفى الصانع . وهو محال . وان كان الثانى ، افتقر اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة ، الى مخصص آخر . والكلام فيه كما فى الأول ويلزم التسلسل . وهو محال أيضا .

والثانى : وهــو ان مــع العلم باشتمال ذلك الوقت على تلك المصلحة ، اما أن يكون الترك ممكنا أو لايكون . فان لم يكن ممكنا كان المؤثر موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار . وان كان الترك ممكنا ، فلما كان الترك والفعل ممكنين مــع ذلك الداعى . فــان توقف على مرجح آخر كان الكلام فيه كما فى الأول ويلزم التسلسـل . وان لـم يتوقف كان الممكن واقعا لا عن مرجح .

لا يقال : الفعل مع هذا الداعى يصير أولى بالوقوع . ولا تنتهى الأولوية الى حد الوجوب . لأنا نقول : القول بهذه الأولوية سيأتى ابطاله ان شاء الله تعالى فى مسألة خلق الأفعال (٢٠) .

وأما الجواب الرابع : وهو ان حضور الأزل كان مانعا من الايجاد . فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان مسمى الأزل الذى جعلتموه مانعا من الايجاد ، اما أن يكون واجبا لذاته أو ممكنا لذاته . فان كان الأول امتنع زواله . وكان

---

(٢٠) الأعمال : أ .

يجب أن لايزول ذلك الامتناع . هذا خلف . وان كان ممكنا لذاته ، فلابد لحصوله من سبب . والكلام فيه كما فى الأول ، ولاينقطع حتى ينتهى الى الواجب لذاته . وحينئذ يعود المحذور المذكور .

والثانى : ان عدم العالم فى الأزل الى وقت حدوثه ، نفى محض والنفى المحض لايكون فيه اختلاف وامتياز ، فامتنع القول بأن ذلك العدم فى الأزل مانع من الفعل ، وفى لايزال غير مانع منه .

وأما الجواب الخامس : وهو أن العالم ما كان ممكن الوجود ، قبل أن وجد . فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : ان هذا يقتضى أن يقال : انه كان ممتنع الوجود لذاته ، ثم انقلب ممكنا لذاته . وهذا يقتضى انقلاب الحقائق . وهو محال .

الثانى : ان حال الماهية من حيث هى هى ، لا تختلف . فان ثبت كونها قابلة للوجود فى بعض الأوقات ، ثبت أنها من حيث هى هى ، قابلة للوجود أبدا . فكانت ممكنة أبدا ، فيمتنع أن يكون حصول ذلك الامكان مخصوصا بوقت دون وقت .

وأما الجواب السادس : وهو قولهم : « القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، من غير مرجح » فهو أيضا ضعيف من وجهين :

الأول : انه لما استوى الأمران ، بالنسبة اليه . ثم وقع أحدهما دون الآخر ، من غير مرجح . كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا لا اختياريا . وان جاز ذلك ، فليجز مثله فى سائر الحوادث . وذلك يقتضى استغناء الحدوث عن المرجح .

الثانى : وهو أن القادر على الفعل والترك ، اذا استوى الفعل والترك بالنسبة اليه . فاما أن يقال : انه لا يرجح أحد الطرفين على

الآخر ، الا اذا خص ذلك القادر ، ذلك الطرف بنوع ترجيح ، أو يقال : انه يرجح أحد الطرفين على الآخر ، وان لم يخص ذلك القادر ذلك الطرف بنوع ترجيح • فان كان الأول فحينئذ يتوقف رجحان ذلك الطرف على الطرف الآخر ، على انضياف ذلك المرجح اليه • وحينئذ يعود الاشكال من الرأس • وهو أن ذلك المرجح • هل كان حاصلا فى الأزل ، أو ما كان حاصلا فى الأزل ؟ فإن كان الحق هو الثانى • كان معناه أنه يترجح أحد مقدوريه على الآخر ، من غير أن يكون ذلك الرجحان ، لسبب ترجيحه • وحينئذ لايكون ذلك الفعل واقعا بايقاعه بل يكون واقعا من غير سبب • وذلك يقتضى استغناء الفعل عن الفاعل •

وبهذا الحرف يظهر ضعف كلامهم فى التمثيل بالهارب من السبع ، اذا عن له طريقان وبالعطشان اذا خير بين شرب قدحين • لأن فى هذه الصورة يعلم كل أحد أنه مالم يحضر فى قلبه ارادة الذهاب فى أحد الطريقين ، وارادة شرب أحد القدحين ، فانه لايترجح ذلك الطريق على الثانى ، ولايترجح ذلك القدح على الثانى • فظهر بهذا ان حصول الترجيح من غير المرجح • اما أن يكون محالا ، واما أن يلزم منه نفى المؤثرات والتأثرات • وذلك يوجب نفى الصانع بالكلية • وهو باطل •

فهذا تمام الكلام فى تقرير هذه الشبهة • وهى فى الحقيقة أعظم شبه الفلاسفة فى هذه المسألة •

والشبهة الثانية لهم فى هذه المسألة : قالوا : المفهوم من كون الواجب مؤثرا فى العالم ، أمر مغاير لذات واجب الوجود ، ولذات العالم • ويدل عليه وجوه :

أحدها : انه يمكننا أن نعقل ذات واجب الوجود ، ونعقل ذات العالم ، مع الشك فى أن واجب الوجود مؤثر فى العالم • ومع الشك

فى أن ذات العالم أثر واجب الوجود . واذا أمكن تعقل الذاتين حال كون المؤثرية والأثرية (٢١) مجهولة . علمنا : أن كون الواجب مؤثرا فى وجود العالم ، وكون العالم ، أثرا لواجب الوجود ، أمر مغاير للذاتين .

وثانيها : ان كون أحد الذاتين مؤثـرة فى الأخرى : نسـبة بين الذاتين . والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهمـا . والمتوقف على الشىء مغاير له . فهذه المؤثرية والأثرية وصفان مغايران للذاتين .

وثالثها : أنا نقول : هذه الذات مؤثرة فى تلك . فنحكم على تلك الذات بالمؤثرية . والمحكوم عليه مغاير للمحكوم به لا محالة .

ورابعها : أنا نقول : هذه الذات صارت مؤثرة فى الأثر الفلانى ، بعد أن كانت غير مؤثرة فيه . فتجدد صفة المؤثرية مـع كون الذات موجودة قبل ، يدل على أن صفة المؤثرية مغايرة لتلك الذات .

لا يقال : لم لايجوز أن يكون المـراد من كونهـا مؤثرة فى ذلك الأثر ، نفس حصول ذلك الأثر ؟ لأنا نقول : هذا باطل . فانا نقول : انما وجد هذا الأثر ، لأجل أن هذا المؤثر أثر فى وجوده . فعللنـا وجوده لمؤثرية المؤثر فيه . فلو كانت مؤثرية المؤثر عبارة عن وجـود الأثر ، لكان ذلك تعليلا لوجود الأثر بنفسه . وانه محال . واذا ثبت أن كون واجب الوجود مؤثرا فى وجود العالم : وصف زائد على الذات فنقول : هذا الوصف لاجائز أن يكون وصفا سلبيا ، لأن قولنا الشىء الفلانى أثر فى كذا ، نقيض لقولنا انه ما أثر فى كذا . ولما كان قولنا ما أثر فى كذا سلبيا محضا ، وجب أن يكون قولنا انه أثـر فى كذا : وصفا ثبوتيا زائدا على الذات .

---

(٢١) المؤثرية : سقط أ .

ثم نقول : كون الله تعالى مؤثرا فى وجود العالم . اما أن يكون حادثا أو قديما . فان كان حادثا افتقر الى محدث . فكانت مؤثرية المؤثر فى احداث تلك المؤثرية زائدا عليه ، فيلزم التسلسل فاذن مؤثرية الله تعالى فى العالم صفة قديمة . ولكن كون الشىء مؤثرا فى غيره ، صفة اضافية . لايعقل ثبوتها الا مع ثبوت المضافين . فاذن كون الشىء موصوفا بصفة المؤثرية ، من غير وجود الاثر محال عقلا . واذا كانت صفة المؤثرية قديمة ، يلزم كون الاثر قديما . وذلك يوجب القول بقدم الآثـــار .

الشبهة الثالثة لهم : قالوا : العالم لو كان محدثا ، لكان قبـــل حدوثه ، اما أن يكون ممكنا ، أو واجبا ، أو ممتنعا . فان كـــان واجبا ، كان قبل وجوده موجودا . وهذا محال . وان كان ممتنعا ، ثم انقلب ممكنا ، لزم أن ينقلب الممتنع لذاته ، ممكنا لذاته . وهـــو محال . ولما بطل القسمان لم يبق الا الثالث . وهو أن العالم قبـــل حدوثه : كان ممكن الوجود . فنقول : الامكان اما أن يكون صفة سلبية ، أو ثبوتية . والأول باطل . لأن الامكان نقيض الامتناع ، والامتنـــاع عدم . اذ لو كان موجودا لكان الممتنع الموصوف بـــه أولى بـــأن يكون موجودا . فثبت : أن الامكان صفة ثابتة .

فنقول : هذا الامكان اما أن يكون عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده ، واما أن يكون وصفا راجعا الى ذات الممكن . والأول باطل . وذلك لأن القادر يمكنه ايجاد الممكنات ، ولا يمكنه ايجاد المحالات ، فلولا امتياز الممكن عن المحال بوصف عائد اليه ، والا لم يكن اقتداره على ايجاد الممكنات أولى من اقتداره على ايجاد المحالات ، فثبت : أن كل محدث مسبوق بالامكان ، وثبت أن الامكان صفة موجودة عائدة الى ذات الممكن .

ومن المعلوم بالبداهة : أن الموصوف بالصفة الموجودة ، لابد وأن

يكون موجودا . وذلك الشيء الذى يحصل فيه امكان حدوث الأشياء هو المسمى بالهيولى .فاذن كل محدث ، فانه مسبوق بالهيولى . وثبت فى أصول الحكمة : أن الهيولى اما أن يكون هو الجسم ، أو يكون أمرا لاينفك عن الجسمية . وعلى التقديرين فالقول بقدم الأجسام : لازم .

الشبهة الرابعة لهم : قالوا : كل محدث فانه لابد وأن يكون عدمه ، قبل وجوده . ولا يجوز أن تكون تلك القبلية ، نفس ذلك العدم . لأن العدم الحاصل قبل ، والعدم الحاصل بعد يتشاركان فى كونهما عدما ، ولا يتشاركان فى معنى القبلية والبعدية . فاذن المفهوم من القبلية أمر زائد على ذات العدم . وذلك الزائد لابد وأن يكون أمرا موجودا . ثم ذلك الزائد محدث ، فيكون مسبوقا بقبل آخر . فاذن لكل قبل : قبل (٢٢) لا الى نهاية . وما ذاك الا الزمان . فاذن الزمان قديم . وثبت فى أصول الحكمة : أن الزمان من لواحق الحركة . والحركة من لواحق الجسم . فيلزم من قديم الزمان ، قدم الحركة . ومن قدم الحركة ، قدم الجسم .

الشبهة الخمسة لهم : قالوا : الايجاد احسان . فلو لم يكن الله تعالى موجدا فى الأزل ، لكان تاركا للجود والاحسان ، مدة غير متناهية . وذلك غير جائز . .وربما عبروا عنه بعبارة أخرى . فقالوا علة وجود العالم ، جود البارى تعالى . وجود البارى تعالى أزلى . فيلزم أن يكون وجود العالم أزليا .

الشبهة السادسة لهم : قالوا : لو كان البارى تعالى موجدا للعالم ، بعد أن لم يكن موجدا له . لكان فاعلا بالاختيار . وهذا محال ، فذاك محال . أما الملازمة فبينة بذاتها . ومتفق عليها . وأما أن التالى محال . فلأن من قصد الى ايجاد شيء ، فاما أن يكون ذلك الايجاد أولى بالنسبة اليه من ترك الايجاد ، واما أن يكون (٢٣) طرفاه

---

(٢٢) فاذا قبل كل قبل قبل : أ .
(٢٣) يكونا متساويين : أ .

متساويين . والأول محال . لأن قبل ذلك الايجاد ما كانت تلك الأولوية حاصلة ، وعند الايجاد حصلت تلك الأولوية . فيلزم منه أن يكـــون ناقصا لذاته ، مستكملا بغيره . وهذا محال . وأما ان لم يكن الفعـل أولى بالنسبة اليه من الترك ، امتنع أن يرجح الفعل على الترك ، لأن الترجيح والاستواء ضدان . والجمع بينهما محال .

لايقال الفعل وان لـم يكن أولى من التـرك بالنسبة الى ذلك الفاعل ، الا أنه أولى بالنسبة الى غيره ، لأن الايجاد احسان الى الغير . وهذا القدر من الرجحان ، كاف فى ترجيح الفعل على الترك . لأنـا نقول : ايصال الاحسان الى الغير ، ان كان أولى بالنسبة اليه من عدمه ، عاد حديث النقص الذاتى . وان لم يكن أولى ، عاد حديث الاستواء . والله الهادى .

والجواب عن الشبهة الأولى : أن نقول : ان صح ماذكرتم ، يلزم أن لايحصل فى العالم شىء من التغيرات . لانه يلزم من دوام واجب الوجود أزلا وأبدا ، دوام المعلول الأول . ومن دوام المعلول الأول دوام المعلول الثانى . وهلم جرا ، الى آخر المراتب . فيلزم : أن لايحصل فى العالم شىء من التغيرات . وانه خلاف الحس .

فان قال قائل : لم لايجوز أن يقال : ان واجب الوجود عـــام الفيض ، الا أن حدوث الأثر عنه ، يتوقف على استعداد القوابـل . وحدوث هذه الاستعدادات المختلفة فى القوابل ، يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية . وكل حادث منها مسبوق بآخر ، لا الى أول . فلهذا السبب حدث التغير فى هذا العالم .

فالجواب : انا نقول : العرض المعين اذا حدث فى هذا العالم ، فاما أن يفتقر فى حدوثه الى سبب أو لايفتقر . فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن سبب . وهو باطل بالاتفاق . وان افتقر الى ســبب فـذلك

السبب ، ان كان حادثا ، كان الكلام فى كيفية حدوثه كما فى الأول ، فيفضى الى حدوث أسباب ومسببات لانهاية لها دفعة واحدة · وهـــو محال · وان كان السبب قديما ، فقد أسندتم الى المؤثر القديم أثرا محدثا · واذا عقلتم ذلك ، فلم لايجوز فى كل العالم مثل ذلك أيضا ؟

والجواب عن الشبهة الثانية : انا نقول : مؤثرية المؤثر فى الأثر ، لايجوز أن تكون وصفا زائدا على ذات المؤثر ، لأنه لو كان كذلك ، لكانت تلك الصفة مفتقرة فى تحققها الى ذات الموصوف ، فتكون ممكنة فى ذاتها ، مفتقرة الى المؤثر · فتكون مؤثرية المؤثر فى تلك المؤثر ، زائدة عليها · ويلزم التسلسل ·

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان الامكان لايمكن أن يكون صـفة موجودة · ويدل عليه وجوه :

أحدها : انكم سلمتم أن الشىء قبل حدوثه ، ممكن الوجود · فلو كان الامكان صفة موجودة ، لكان اما أن تكون قائمة به أو بغيره · لاجائز أن تكون قائمة به ، والالزام قيام الموجود بالمعدوم · ولا جـائز أن نقوم بغيره · لأن صفة الشىء لايعقل قيامها بغيره · كما أن الحركة التى يكون الجسم موصـوفا بهــا ، يمتنــع أن تكون قائمة بغير ذلك الجسم ·

وثانيها : ان اتصـاف المــاهية بامكـان الوجـود ، سابق على اتصافها بالوجود · فلو كان الامكان صفة موجودة ، لزم أن يكـــون اتصاف الماهية بوجود شىء آخر ، سابقا على اتصافها بوجود نفسها ·

وثالثها : ان الامكان لـو كان موجـــودا ، لكان مساويا لســائر الموجودات فى الوجود ، ومخالفا لها فى الماهية المخصوصة · فــاذن ماهيته غير وجوده · فاتصاف ماهيته بوجوده · ان كان على ســبيل

الوجوب ، كان موجودا واجبا لذاته . فيلزم أن تكون الصفة المفتقرة لذاتها ، الى ما يكون ممكنا لذاته . تكون واجبة لذاتها . وهو محال وان كان ذلك الاتصاف على سبيل الامكان ، لزم أن يكون للامكـــان امكان آخر . ويفضى الى التسلسل .

ورابعها : ان العقول الفعالة والأرواح البشرية والهيولى : كلهـا ممكنة . فيلزم افتقارها الى هيولى أخرى . وهو باطل .

لايقال : الممكن انما يفتقر الى الهيولى ، اذا كان محدثا . لأنه قبل حدوثه غير موجود . فلابد له من شىء آخر ، يكون موجودا قبـــل حدوثه ، حتى يكون ذلك الشىء محلا لذلك الامكان . أما العقـــل الفعال والهيولى ، لما كانا موجودين أزلا وأبدا ، كان امكانه قائما به ، فلا يفتقر الى هيولى أخرى . وهو باطل .

لانا نقول : ثبوت الامكان للماهية الممكنة ، يكون على ســبيل الوجوب الذاتى . فاذا كان شرط قيام الامكان به : كونه فى نفسه موجودا . وثبوت الامكان له أمر واجب لذاته . وما كان شرطا لما كان واجبا لذاته ، أولى بأن يكون واجبا لذاته . فيلزم : أن يكون ثبـوت الوجوب لهذه الأشياء ، واجبا بالذات . فيلزم أن يكون الممكن لذاته ، واجبا لذاته . وهو محال .

فثبت بهذه الدلائل : أن الامكان لايعقل ان يكون صفة موجـــودة وبالله التوفيق .

والجواب عن الشبهة الرابعة : ان المفهوم من القبلية ، لايعقل أن يكون صفة ثبوتية ، ويدل عليه وجوه :

أحدها : انكم (ان) سلمتم أن كل محدث ، كان عدمه قبـــل

وجوده ، فقد جعلتم القبلية صفة للعدم . وصفة العدم لايعقل أن تكـون موجودة . فالقبلية صفة غير موجودة .

وثانيها : ان التقـدم اضافـة ، لاتعقل الا بالاضـافة (٢٤) الى التأخر . والمضافان يوجدان معا ، فلو كـان التقدم صـفة موجودة ، لاستحال وجودها ، الا مع وجود التأخر . واذا كان حصول التقـدم والتأخر معا ، لزم أن يكون حصول المتقدم والمتأخر معا . ولكن المعية تنافى فى التقدم والتأخر ، فاذن القول بأن القبلية صفة موجـودة ، يفضى الى هذا المحال . فيكون ذلك محالا .

وثالثها : انا قد دللنا فى أول المسألة على أن الأمس متقدم على اليوم . وليس ذلك التقدم بالزمان . فلم لايجوز أن يكون تقدم العـدم على الوجود جاريا مجرى تقدم اليوم على الغد ؟

والجواب عن الشبهة الخامسة – وهى قولهم « للايجاد جود » – نقول : هذا ينتقض بايجاد هذه الصور والأعراض الحادثة . فانه جود . ولم يلزم منه قدم هذه الصور والأعراض .

والجواب عن الشبهة السادسة : لم لايجوز أن يقال : الفـاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر ، من غير اكتساب كمال ولارفع يقتضيه ، بل محض الارادة . وبالله التوفيق .

---

(٢٤) بالتداس : أ .

المسألة الثانية

فى
أن المعدوم ليس بشئ

وهذه المسألة متفرعة على مسالة أخرى وهى أن الوجود · هل هو مغاير للماهية ، أم لا ؟ فذهب « أبو الحسن الأشعرى » و « وأبو الحسين البصرى » الى أن وجود كل شىء : نفس ماهيته · وذهب كثير من المتكلمين وجمهور الحكماء الى أن وجود الشىء وصف مغاير لماهيته ·

واحتج من قال بأن الوجود زائد على الماهية بوجوه :

الحجة الأولى : ان الوجود وصف ، مشترك فيه بين الموجودات · وخصوصيات الماهيات غير مشترك فيها بين الموجودات · فالوجود مغاير للماهية ·

انما قلنا : ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات بوجوه :

الأول : ان صريح العقل حاكم بأنه لا واسطة بين طرفى النقيضين · ولولا أن مفهوم الوجود أمر واحد واقع فى مقابلة النفى ، والا لبطل ذلك ·

فان قيل : ان عنيتم بقولكم انه لا واسطة بين النقيضين : أنه لا واسطة بين تحقق تلك الحقيقة وبين لا تحققها · فهذا مسلم · ولكن هذا لايقتضى كون الوجود قدرا مشتركا بين كل الموجودات · فان تحقق كل حقيقة ، عبارة عن خصوصية تلك الحقيقة ، وتعين تلك الماهية · وان عنيتم به أن ههنا مفهوما مشتركا واحدا بين الموجودات هو المسمى بالموجودية ــ فهذا هو المصادرة على المطلوب ·

قلنا : لاشك فى أن العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوما ، ومن معنى السلب مفهوما . ويجزم بأنهما لا يجتمعان ولايرتفعان . وهو عند تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب ، لايفتقر الى الاشارة الى ماهية معينة . وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت أمرا واحدا .

الوجه الثانى : فى بيان أن المفهوم من الموجودية أمر واحد : أنه يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب لذاته ، والى الممكن لذاته ، فمورد التقسيم مشترك بين القسمين . وهذا يقتضى أن يكون المفهوم من الموجود قدرا ، مشتركا بين القسمين .

الوجه الثالث : انا اذا اعتقدنا أن أمرا من الأمور موجود . فسواء اعتقدنا أن ذلك الأمر جوهر أو عرض . وبتقدير أن يكون جوهرا ، فهو متحيز أو غير متحيز . وبتقدير أن يكون عرضا ، فهو اما لون أو طعم . فان اعتقادنا فى كونه موجودا ، يكون باقيا ، غير متغير . ولولا أن المفهوم من كونه موجودا ، أمر واحد فى الكل ، لوجب أن يتغير ذلك الاعتقاد ، عند تغير اعتقاد الخصوصيات . كما اذا اعتقدنا فيه أنه جوهر ، ثم اعتقدنا فيه أنه عرض . فانه يتغير الاعتقاد الأول .

الوجه الرابع : ان من قال : الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات ، يلزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك فيه بين الماهيات . والا لكنا نفتقر فى كل واحد واحد ، من مسمى الوجود ، بأنه غير مشترك فيه بين الماهيات الى دليل منفصل ، ولما كان الحكم على الوجود بأنه غير مشترك فيه ، يعم كل وجود ، علمنا : أن الوجود من حيث انه وجود : مفهوم واحد .

فثبت بما ذكرناه : أن الوجود أمر واحد فى جميع الموجودات .

وأما أن خصوصية ماهية كل واحد من الماهيات غير مشترك فيها (١) بين الماهيات . فمعلوم بالضرورة . فثبت بمجموع هاتين المقدمتين : أن وجود كل شيء مغاير لماهيته .

الحجة الثانية : على أن الوجود مغائر للماهية : هى أنه لاشك أن فى الموجودات ما هو ممكن لذاته . فنقول : ذلك الموجود الذى هو ممكن لذاته . ان أخذناه مع اعتبار الوجود كان غير قابل للعدم . لأن الشيء حال كونه موجودا لايقبل العدم . وما لا يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود والعدم . وان أخذناه مع اعتبار العدم ، كان غير قابل للوجود . لأن الشيء حال كونه معدوما ، لا يقبل الوجود . وما لا يقبل الوجود لايكون ممكن الوجود والعدم . فلو لم تكن ماهيته مغايرة للوجود والعدم ، لما كانت الماهية ممكنة أصلا . ولما كانت ممكنة ، علمنا أنها مغايرة للوجود والعدم .

ويمكن تقرير هذه الحجة بعبارة أخرى : وهى ان قولنا فى الشيء : انه ممكن الوجود والعدم : أنه لا يمتنع أن يحكم على تلك الماهية بكونها موجودة وبكونها معدومة . والمحكوم عليه بحكم لابد وأن يكون متقررا (٢) مع ذلك الحكم . فوجب أن تكون تلك الماهية الممكنة متقررة ، حالتى الوجود والعدم . وذلك يقتضى كون الماهية مغايرة للوجود .

فان قيل : هذه الحجة انما تلزم لو قلنا : الماهية حال وجودها ، أو حال عدمها ، يكون محكوما عليها فى ذلك الوقت بأنها ممكنة الوجود . نحن لا نقول بذلك . بل نزعم أنها حال وجودها يمكن وجودها وعدمها فى الزمان الثانى ، من ذلك الزمان الحاضر والحاصل : انا لا نسلم ثبوت الامكان بالنسبة الى الحال ، بل نسلم ثبوته بالنسبة الى زمان الاستقبال .

---

(١) فيها : أ .   (٢) مقترنا : أ .

والجواب من وجهين :

الأول : ان الموجود فى الحال ، اذا حكم العقل عليه بأنه يمكن أن يصير معدوما فى الاستقبال ، فالمحكوم عليه بالعدم فى الاستقبال ، هو هذه الماهية والمحكوم عليه بحكم لابد وأن يكون متقررا مع ذلك الحكم ، فتلك الماهية ممكنة التقرر مع العدم فى الاستقبال . واذا حصلت الماهية بدون الوجود ، كانت الماهية مغايرة للوجود .

الثانى : هو ان قولكم الشىء يمكن أن يصير معدوما فى الاستقبال ، يحتمل وجهين :

أحدهما : ان امكان العدم فى الاستقبال ، حاصل فى الحال .

والآخر : ان امكان العدم فى الاستقبال يحصل فى الاستقبال .

والأول باطل . لأن امكان العدم فى الاستقبال ، مشروط بحصول الاستقبال ، والاستقبال ممتنع الحصول فى الحال . فامكان العدم فى الاستقبال ، موقوف على شرط ممتنع الحصول لذاته . وما توقف على مثل هذا الشرط ، كان ممتنع الحصول فى الحال . فثبت : أنه يمتنع أن يحصل فى الحال امكان العدم فى الاستقبال . ولما بطل هـــذا الاحتمال بقى الاحتمال الثانى . وهو أن الموجود فى الحال يمكن أن يصير معدوما فى الاستقبال ، عند حضور الاستقبال . لكن الاستقبال اذا حضر ، صار حاضرا . فحينئذ يعود الأمر الى أن الممكن انما يكون محكوما عليه بالامكان بالنسبة الى الحال ، لا بالنسبة الى الاستقبال . وذلك يبطل ماذكرتم من السؤال .

الحجة الثالثه على أن الوجـود زائـد على المـاهية : وهو انـــه يمكننا أن نعقل الماهية مع الذهول عن وجودها . ولو كان الوجود نفس الماهية ، أو جزءا من أجزاء الماهية . لكان ذلك ممتنعا .

فان قيل : هذه الحجة منقوضة على قول الفلاسفة . فان عندهم وجود البارى سبحانه نفس حقيقته ، مع أنا نعقل وجوده ولا نعقل ماهيته . وأيضا : فانا نتصور أن الوجود ماهو ؟ ثم نصدق بأن ذلك المفهوم حاصل وكائن وواقع . والتصور غير التصديق . فيلزم أن يكون تصديقنا بأن الوجود واقع وحاصل ، دالا على حصول وجود الوجود . ويلزم منه التسلسل .

وأيضا : فانا قد نعقل ذاتين مع الذهول عن كون أحدهما لازما للآخر ، أو ملزوما له ، أو كون أحدهما مؤثرا فى الآخر ، أو أثر له ، أو كون أحدهما حالا فى الآخر ، أو محلا له . فيلزم أن يكون كون الشىء لازما للآخر ، وملزوما له ، ومؤثرا فيه وأثرا له ، وحالا فيه ومحلاله . زائدا على الذات . وذلك محال لافضاء ذلك الى التسلسل . وأيضا : فهب أن ماذكرتم يدل على أن الوجود الخارجى زائد على الماهية . ولكنه لايفيد أن الوجود الذهنى زائد على الماهية .

والجواب : انه اذا صدق على أحد الأمرين كونه معلوما ، وعلى الآخر أنه غير معلوم : فلو لم يثبت التغير بينهما ، لكان قد صدق على الأمر الواحد ، أنه معلوم وانه غير معلوم . فيلزم اجتماع النفى والاثبات . وانه محال فى بداهة العقول . واذا كانت هذه المقدمة من أقوى البديهيات ، كان ايراد النقض عليها تشكيكا فى البديهيات . فلا يستحق الجواب .

وأيضا : فعندنا أن وجود الله زائد على ماهيته (*) وأما تصديقنا بأن الوجود قد وقع ، فليس المراد منه أن الوجود حصل له وجود آخر ، بل المراد منه : أن الوجود هل حصل للماهية أم لا ؟ وهذا عين الدليل الذى تمسكنا به وأما حديث اللازمية والملزومية ، وأمثالها . فهى

(*) مقترنا : أ .

اعتبارات ذهنية ، بخلاف الوجود الخارجى • فانه لايمكن أن يقال : انه اعتبار ذهنى ، والالزم أن يقال : انه لاموجـود فى الأعيان ، وان يقال : وجوده فى الأعيان نفس الماهية • فحينئذ يرجـع ماذكرتم من اجتماع النفى والاثبات على الشىء الواحد • وهو محال •

وأما الوجود الذهنى • فجوابه : ان الماهية كما وجدت فى الأذهان عارية عن الوجود الخارجى ، فقد وجدت فى الأعيان عارية عـن الوجود الذهنى • وذلك يوجب التغاير •

الحجة الرابعة : على أن الوجود زائد على الماهية : هى أنا فى بداهة العقول ندرك الفرق بين التصور والتصديق • فالفرق بين قولنا : السواد • وبين قولنا : الســواد موجــود : معلوم بالبداهة • ولذلك فان (٣) من قال السواد وسكت ، حكم كل عاقل بأنه ما نفى ، وما أثبت ، وما ذكر كلامــا مفيدا • واذا قــال السواد موجــود أو غير موجـود ، فقد نفى ، أو أثبت وادعى ويطالب على صحة ماذكره بالحجة • ولو كان كونه • موجودا هو نفس كونه سوادا ، لما حصل الفرق المذكور المعلوم بالبداهة •

فـان قيـل : هـذا الفــرق الذى ذكرتـم واقـع بحسـب اللفظ ، لابحسب المعنى • **فالجواب** : انا نعلم بالبداهة أن من ادعى أن للعالم صانعا ، ثم أقام الدليل على دعواه ، لم يكن مطلوبه بهـذه الحجة نفس اللفظ ، بل المعنى • فسقط ماذكروه من السؤال •

واحتج من قال : الوجود غير زائد على الماهية • بان قال : لو كان الوجود زائدا على الماهية ، لكان قيام الوجود بالماهية • وان توقف على كون الماهية موجـودة ، لزم اما كـون الشىء مشروطـا بنفسه ،

---

(٣) كان : أ •

أو وقوع التسلسل • وان لم يتوقف عليه فحينئذ يلزم قيام الصفة الثبوتية بالعدم المحض • وذلك محال • لأن المحسوس عندنا من الذوات ، ليس الا الصفات • واذا جوزنا قيام الموجود بالمعدوم ، فالجدار الذى نشاهده لا نشاهد منه الا لونه وكثافته وثقله • فاذا لم يبعد قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم ، لم يبعد أن يكون الموصوف بالكثافة والثقل واللـــون المخصوص معدوما محضا • وذلك يقتضى وقوع الشك فى أن ذات الجدار وذات الانسان • هل موجودة أم لا ؟ ومعلوم أن ذلك فاسد •

والجواب عنه : ان محل الوجــود هو الماهية • ثـم ان الماهية من حيث هى هى ، ماهية مغايرة للوجود والعدم ، فلا يلزم من ذلك قيام الموجود بالمعدوم •

واذا عرفت هذه المسالة • فلنرجع الى المقصود • فنقول : أما من قال : وجود كـل شىء نفس ماهيتـه ، لزمه القطع بأنـــه متى زال الوجود ، فقد زالت الماهية ، فالقول بأن المعدوم شىء لايتصور على مذهب هذا القائل • أما من قال : الوجود زائـد على المـاهية • فقد اختلفوا فى أنه هل يمكن تقرير الماهية عند زوال صفة الوجود ؟ فمن جوز ذلك قال : المعدوم شىء • وعنى به : أن الماهية من حيث هى هى ، تكون متقررة حال مالا تكون موجـودة • ومن لم يجوز ذلك ، قال : المعدوم ليس بشىء •

اذا عرفت هذا ، فلنرجع الى تعيين محل النزاع فى هذه المسالة فنقول : المعدوم • اما أن يكون واجب العدم ممتنع الوجود ، واما أن يكون جائز الوجود جائز العدم •

أما الممتنع • فقد اتفقوا على أنه محض ، وعدم صرف ، وليس بذات ولا بشىء • وأما المعدوم الذى يجوز وجوده ويجوز عدمه ، فقـد ذهب أصحبنا الى أنه قبل الوجود نفى محض ، وعدم صرف ، وليس

بشىء ولابذات . وهذا قول « أبى الحسين البصرى » من المعتزلة .
وذهب أكثر شيوخ المعتزلة : الى أنها ماهياتوذوات وحقائق ، حالتى
وجودها وعدمها . فهذا هو تلخيص محل النزاع .

ولنا فى بيان أن المعدوم ليس بشىء وجوه :

البرهان الأول : ان هذه الماهيات لو كانت متحققه فى الخارج حال
عرائها عن الوجود ، لكانت منساوية فى كونها متحققه خارج الذهن .
ومباينة لخصوصياتها المعينة . ومابه المشاركة غير مابه المايزة (٤)
فيلزم أن يكون تحقق كل ماهية تقررها زائدا على خصوصيتها .
ولا معنى للوجود الا هذا التحقق والتقرر ، فيلزم كونها موجودة حال
كونها معدومة . وذلك محال .

**ومما يدل على أن كونها متحققة خارج الذهن أمر زائد على ماهيتها
المخصوصة :** انا اذا قلنا : السواد . ثم قلنا : السواد متقرر حال العدم .
فنحن ندرك تفرقة بديهية بين ذلك التصور ، وهذا التصديق . ولولا أن
تقررها خارج الذهن حال عدمها أمر زائد على ماهيتها ، والا لما بقى
فرق بين التصور والتصديق . وذلك محال على ما قررناه . فثبت : أن
الماهيات لو كانت متقررة حال عدمها ، لكانت موجودة حال عدمها ،
ولما كان ذلك محالا ، علمنا : أن القول بأن الماهيات متقررة حال
عدمها محال .

البرهان الثانى : ان الذوات الثابتة فى العدم ، اما أن تكون
متناهية ، أو غير متناهية والقسمان باطلان ، فبطل القول بثبوت
الذوات المعدومة . اما أن كونها متناهية باطل ، فبا لاتفاق . وأما أن
كونها غير متناهية باطل . فذلك لأن مجموع الذوات المعدومة حين
ما لم يخرج منها شىء الى الوجود ، كانت أكثر مما يبقى منها فى

---

(٤) المابنة : أ .

العدم بعد خروج بعضها الى الوجود . والالكان الشىء مع غيره ، كهو لا مع غيره . وذلك محال . واذا كان كذلك ، كانت الذوات التى بقيت الآن فى العدم ، أقل من مجموع الذوات التى كانت معدومة عند ما لم يخرج شىء منها الى الوجود . وما كان أقل من غيره فهو متناه . فالذوات التى بقيت الآن فى العدم متناهية ، والتى خرج منها الى الوجود متناهية . ومجموع المتناهى مع المتناهى يكون متناهيا . فثبت : أن القول بكون الذوات غير متناهية محال .

البرهان الثالث : هذه الماهيات من حيث انها هى : ممكنة لذواتها . وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هى هى ، محدثة فيلزم أن تكون هذه الماهيات مسبوقة بالنفى المحض والعدم الصرف . وهو المطلوب .

وانما قلنا : بأن هذه الماهيات ممكنة لذواتها ، وذلك لأنها لو كانت واجبة التقرر لذواتها فى الخارج ، لكانت واجبة التقرر فى الخارج ممتنعة الزوال ، ولا معنى لواجب الوجود الا ذلك . وحينئذ يكون واجب الوجود أكثر من واحد . وذلك محال . واذا ثبت أنها فى كونها متقررة فى الأعيان ، ممكنة ، وثبت أن كل ممكن محدث ، ثبت : أنها من حيث أنها ماهيات : محدثة . وذلك يبطل القول بأن المعدوم شىء . وتمام تقرير هذا البرهان قد تقدم فى مسألة حدوث الأجسام .

البرهان الرابع : قوله تعالى : « والله على كل شىء قدير » (٥) وجه الاستدلال بالآية : ان اسم الشىء يتناول الماهيات ، فوجب أن يكون الله تعالى قادرا على تلك الماهيات . وانما يكون قادرا عليها لو كان لقدرته صلاحية ، أن تؤثر فى تلك الماهيات تقريرا وابطالا . ومتى كان

---

(٥) البقرة ٢٨٤ .

الأمر كذلك ، كان وجود الله تعالى متقدما على تقرير تلك الماهيات ، لوجوب تقدم المؤثر على الأثر . ومتى كان الأمر كذلك ، ثبت أن الماهيات بأسرها نفى محض ، وعدم صرف فى الأزل . وذلك هو المطلوب .

واحتج القائلون : بأن المعدوم شىء بأمور :

الحجة الاولى : ان المعدومات متميزة فى أنفسها . وكل ما يتميز بعضه عن البعض ، فلابد وأن تكون فى أنفسها حقائق متعينة . ولا معنى لقولنا المعدوم شىء الا ذلك . والذى يدل على أن المعدومات متميزة بعضها عن البعض حال عدمها وجوه :

الأول : وهو انا نعلم أن غدا تطلع الشمس من المشرق ، ولاتطلع من المغرب . وهذان المطلوعان معدومان فى الحال . ونحن الآن نعلم امتياز كل واحد منهما عن الآخر . وهذا يدل على وقوع الامتيـــاز فى المعدومات .

الثانى : هو انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ، ولسنا قادرين على الطيران الى السماء . فقد تميز أحد المعدومين عن الثانى ، من حيث ان أحدهما مقدور لنا ، والآخر غير مقدور لنا . وهذا الامتياز واقع حال العدم . فثبت : وقوع الامتياز فى المعدومات .

الثالث : هو انا نجد من أنفسنا أنا نريـد أن تحدث لنا أمــوال وأولاد وخيرات وسعادات ، وأن لاتحدث لنا أنواع الأمراض والآفات ، مع كون كل واحد من هـذين القسمين معـدوما ، فلولا تميز أحـــد المعدومين عن الآخر ، حال كونه معدوما بماهيته المعينة ، وحقيقته المخصوصة ، والا لامتنع كون أحدهما مراد الوقوع ، والآخر مكـروه الوقوع .

الرابع : هو أن المعدوم قسمان ممتنع وجائز . ولاشك أن كل واحد

من هذين القسمين متميز عن الآخر فى نفسـه وحقيقته . ولذلك كان القادر المختار لايمكنه ايجاد الممتنعات ويمكنه ايجاد الممكنات . فـلولا امتياز الممكن عن الممتنع فى نفسه ، والا لما صح ذلك .

لايقال : هذه الامور ، وان كانت معدومة فى الخارج ، الا أنها موجودة فى الذهن ، فلهذا صح وقوع الامتياز فيها . لأنا نقول : انكم اما أن تقولوا هذه المعدومات (٦) موجودة فى الذهن ، أو تقولوا : العلم بها موجود فى الذهن . والأول باطل . لأنـا انما نعلم الشمس والقمر . فلو كانت هذه المعلومات موجودة فى الذهن ، لزم فيمن تصور شموسا كثيرة ، وأقمارا كثيرة ، وبحرا من زئبق ، وجبلا من زبرجد : أن توجد فى ذهنه هذه الاشياء . والقول بفساده معلوم بالضرورة . وأما الثانى وهو أن الحاضر فى الذهن هو العلم بهذه الأشياء . فهذا مسلم . الا أن بحثنا عن المعلوم ، لا عن العلم . فهذه المعلومات لما لم تكن موجودة فى الذهن ، علمنا أنها فى أنفسها وحقائقها متميزة ، سواء وجدت فى الذهن أو لم توجد . وذلك هو المطلوب .

فثبت بهـذه البراهين الأربعـة : تميز بعض المعدومـات ، عن البعض ، حال كونها معدومة .

واذا ثبت هذا ، فنقول : امتياز أحد الأمرين عن الآخر ، يتوقف على كون كل واحد منهما فى نفسه حقيقة معينة ، وماهية معينة . فان تميز البعض عن البعض : حكم من أحكام تلك الحقائق ، وصـفة من أوصافها . وثبوت الصفة والحكم بدون تقرير الموصوف : محال . فثبت : أن المعدومـات متميزة متقـررة ، وثبت أن المتميز لا يتحقق الا عند كون الحقائق والماهيات متقررة . وهذا يوجب القطع بكـون المعدومات ذوات وماهيات وحقائق . وذلك هو المطلوب .

---

(٦) المعلومات : ب .

الحجة الثانية : للمعتزلة على أن المعدوم شىء : وهى أنه لانزاع فى وجود موجودات ، ممكنة الوجود لذواتها . ولا معنى للممكن الا الذى يصح عليه الوجود والعدم . وكل ما كان كذلك ، كانت ماهيته ممكنة التقرر ، مع الوجود ، ومع العدم تارة أخرى . واذا عقل تقرر ماهيته مع العدم ، ثبت أن المعدوم شىء .

لابقال : المراد من قولنا : انه يمكن أن يكون معدوما ، هو أنه لايمتنع بقاء ماهيته متقررة متحققة ، ولا يمتنع أيضا بطلان تلك الماهية وخروجها عن كونها ماهية وحقيقة . فهذا هو المراد من الامكان . ومعلوم أن هذا القدر لا يدل على أن المعدوم شىء . لأنا نقول : اذا قلنا : هذه الماهية يمكن بطلانها وزوالها ، فلا شك أن هذه قضية موضوعها : قولنا هذه الماهية . ومحمولها : قولنا يمكن بطلانها وزوالها . ولا شك أن ماهية القضية مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة الخاصة . ولا شك أن المركب لايوجد الا عند وجود جميع مفرداته . فاذن هذه القضية لاتوجد ولا تتقرر الا اذا حصل موضوعها مقارنا لمحمولها . فاذا قلنا : الموضوع نفس تلك الماهية . وجعلنا المحمول امكان بطلان الماهية ، كان معنى هذا الكلام : أن هذه الماهية يمكن تقررها حال بطلانها . ومعلوم أن ذلك محال . فثبت : أن كون الممكن ممكنا يستحيل أن يكون مفسرا بهذا المعنى ، بل لابد وأن يكون مفسرا بأنه يجوز كون الماهية موصوفة بالوجود ، ويجوز كونها خالية عن الوجود . ومهما كان الأمر كذلك ، ثبت أن المعدوم شىء .

الحجة الثالثة : ان كل موجود . فهو اما أن يكون ممتنع الوجود لذاته ، واما أن يكون متصور الوجود لذاته . سواء كان ذلك الذى هو متصور الوجود ، واجب الوجود أو غير واجب الوجود . فاذن كونه ممتنع الوجود وكونه متصور الوجود ، أمران متقابلان لا واسطة بينهما . فنقول : امتناع صفة موجودة . اذ لو كان الامتناع صفه موجوده

لكان الممتنع الموصوف بهذا الامتناع موجودا ، ضرورة الوجود لايمكن أن يكون امتناع قيام الصفة الموجودة بالنفى المحض والعدم الصرف ، وحينئذ يلزم أن يكون ممتنع الوجود موجودا . وهو محال . فثبت أن امتناع الوجود ليس صفة موجودة ، فوجب أن يكون يتصور الوجود صفة موجودة ضرورة أنه لابد فى أحد النقيضين من أن يكون أمرا ثبوتيا .

اذا ثبت هذا ، فنقول : لاشك أن كل محدث فانه قبل حدوثه ممكن الحدوث لذاته . اذ لو لم يكن ممكنا لذاته ،لكان اما واجبا لذاته ، فيكون موجودا قبل أن كان موجودا . وهو محال . أو ممتنعا لذاته . فيلزم انقلاب الماهية من الامتناع الذاتى الى الا مكان الذاتى . وهما محالان . فثبت : أن كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته ، وثبت أن الامكان صفة ثابتة ، وثبت أن الصفة الثابتة تستدعى موصوفا ثابتا . فـــاذن لابد وأن تكون الماهية متقررة قبل حدوثها ، حتى تكون موصوفة بهذا الامكان . وذلك يوجب القول بكون المعدوم شيئا .

لايقال : لم لايجوز أن يكون الا مكان عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده ؟ لأنا نقول : القادر متمكن من ايجاد المعدوم الممكن ، وغير متمكن من ايجاد المعدوم الممتنع ، فلولا امتياز الممكن عن الممتنع فى نفسه بأمر عائد اليه ، والا لما كان الأمر كذلك .

الحجة الرابعة : الماهيات لو كانت متجـددة ، لكان تجددهـــا باحداث محدث ، وايقاع قادر ، وهذا محال فذلك مثله . بيان الملازمة : أن كل ماحدث بعد أن لم يكن ، فلا بد له من مكون ومحقق . وبيان أنه يمتنع أن يكون تحقق تلك الماهيات وتقررها باحداث محدث . وذلك لأن كل ما كان تحققه بسبب غير ، لزم من فرض عدم ذلك الغير ، عدم ذلك الأثر . فلو كان كون الجوهر جوهرا ، وكون السواد سوادا ، لأجـــل سبب منفصل ، لزم عند فرض عدم ذلك السبب المنفصل ، أن يخرج الجوهر عن كونه جوهرا ، والسواد عن كونه سوادا . وذلك محال .

لأن قولنا : « السواد خرج عن كونه سوادا » . و « بطل كونه سوادا » قضية موضوعها « السواد » ومحمولها « خرج عن كونه سوادا » أو « بطل كونه سوادا » ومن شرط صحة القضية امكان اجتماع موضوعها ومحمولها معا . ومعلوم أن اجتماع النقيضين محال فثبت : أنه يستحيل قولنا : السواد خرج عن كونه سوادا ، وبطل كونه سوادا . واذا كان الأمر كذلك ، ثبت : أنه يمتنع اسناد تقرر الماهية وتكونها الى ايجاد موجد ، وايقاع فاعل .

الحجة الخامسة : قوله تعالى : « ولاتقولن لشىء : انى فاعل ذلك غدا » (٧) الآية . سمى الأمر الذى سيفعله غدا فى الحال باسم الشىء . وذلك يقتضى أن يكون المعدوم شيئا .

والجواب عن الحجة الأولى : أن نقول : انا نجد من أنفسنا شعورا وادراكا فى صور كثيرة ، مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على أنها ليست بماهيات ولاحقائق ، بل هى نفى محض ، وعدم صرف :

الصورة الأولى : العلم بالممتنعات . وذلك لأنا نحكم بأن شريك الله ممتنع ، ونقيم الدلائل على ذلك . ولولا أنا تصورنا شريك الاله ، والا لاستحال منا أن نحكم عليه بالامتناع . لأن التصديق بدون التصور محال . ولأنا نقول : شريك الاله محال . والجمع بين الوجود والعدم محال ، وحصول الجسم الواحد فى آن واحد فى مكانين محال ، ونميز بين كل واحد من هذه التصديقات ، وبين الآخر . والشعور الذهنى والامتياز العقلى حاصل فى هذه الصور ، مع حصول الاتفاق بين جميع العلماء (٨) على أن هذه الممتنعات ليست ذوات ولاحقائق ولاماهيات :

---

(٧) الكهف : ٢٣ .

(٨) العقلاء : ب .

الصورة الثانية : العلم بالمركبات ، كما اذا تصورنا بحرا من زئبق ، وجبلا من زبرجد (٩) فان البحر والجبل عبارة عن جواهر موصوفة بالتركيب والتأليف ، وموصوفة بألوان مختلفة ، وأشكال مخصوصة • وعندكم الثابت فى العدم ، انما هو ذوات الجواهر والأعراض • فأما أن يكون الجوهر موصوفا بالعرض ، فذلك غير ثابت فى العدم البتة والجبل انما يكون جبلا بكون الجواهر موصوفة بالأعراض والتركيبات • فاذن الشعور الذهنى حاصل فى هذه الصورة ، مع أن المشعور به غير حاصل البتة ، لا فى العدم ولا فى الوجود •

الصورة الثالثة : العلم بالنسب والاضافات • مثل علمنا بحصول هذا الجسم فى هذا الحيز ، دون ذلك الحيز ، وطلوع الشمس غدا من المشرق لا من المغرب • ولا معنى لطلوع الشمس من المشرق الا حصول ذاتها فى ذلك الحيز دون هذا الحيز ولاشك ولا نزاع أن هذه النسب غير ثابتة فى العدم ، لأن كون الشمس المعدوم حاصلة فى المكان العدوم محال فى بداهة العقل ، وأنتم ساعدتم أيضا على أنه لاحصول ولاتقرر لأمثال هذه النسب فى العدم •

الصورة الرابعة : انا نعلم امتياز العدم عن الوجود ، وامتياز النفى المحض والسلب الصرف عن الثبوت • ومسمى النفى الصرف والسلب المحض محكوم عليه بكونه متميزا عن الثبوت ، مع أنه يستحيل أن يكون لمسمى النفى المحض ثبوت • لأن المراد من النفى المحض ماهو مقابل لمسمى الثبوت ومناف له • فلو كان له ثبوت بوجه ما ، لكان منا فى الشىء ومناقضه ، نفس ذلك الشىء • وهو محال • ولأن الخصم يساعد على أن مسمى العدم غير ثابت فى العدم •

الصورة الخامسة : انا نحكم على الماهية المعدومة بأنها غير

---

(٩) ياقوت : ب •

موجودة . فقبل اتصاف تلك الماهية بالوجود نحن نتصور ماهية الوجود ، ونميز فى أذهاننا بين مسمى الوجود وبين مسمى الجوهر والسواد . ولذلك فان الخصم يقول : مسمى الجوهر والسواد ثابت فى العدم ، ومسمى الوجود غير ثابت فى العدم . فثبت : أنا نتصور ماهية الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهية موصوفة بالوجود . فلو لزم من مجرد هذا التمييز الذهنى والشعور العقلى ، كون المشعور به حاصلا فى العدم ، لزم كون ماهية الوجود متقررة فى العدم . وذلك محال . لأن العدم نقيض الوجود . والنقيضان لايجتمعان ولأن الخصم أيضا يساعد على أن ماهية الوجود غير متقررة فى العدم .

الصورة السادسة : نحن نعقل الماهية المؤثرية ، وماهية المتأثرية ، ونميز بين كل واحد منهما وبين الآخر ، وبينهما وبين غيرهما . مع أن الخصم يساعد على أن المعدوم لايكون مؤثرا ولا متأثرا ، ولا يتقرر حال العدم بمسمى المؤثرية ومسمى المتأثرية . فالشعور الذهنى والادراك العقلى حاصل . مع أن المشعور به غير حاصل . وكذا كون الشىء فوق غيره وتحت غيره ويمينا وشمالا . ويدخل فيه جميع النسب والاضافات .

واذا عرفت هذا فنقول : تعنى بكون المعدوم معلوما ، هذا القدر من التمييز الذهنى الحاصل فى هذه الصورة ، أم تعنى به أمرا وراء هذا القدر ؟ فان عنيت به الأول تعذر الاستدلال بكونه معلوما (١٠) على كونه شيئا ، لأن هذا القدر من المعلومية حاصل فى هذه الصور ، مع أنها ليست بماهيات ولاذوات ولا حقائق بالاتفاق . وان عنيت بكون المعدوم معلوما ، أمرا وراء هذا القدر ، فلابد من تفسير كون المعدوم معلوما ، ثم اقامة الدلالة على كونه معلوما بذلك التفسير . فانا من وراء النزاع فى المقامين . واعلم : أنك متى أوردت هذا السؤال على هذا الوجه ، ضاق الكلام على الخصم جدا .

---

(١٠) معدوما : ب .

أما دليلهم الثانى على قولهم ان المعدوم متميز ، وهو أن المقدور قبل دخوله في الوجود متميز عن غير المقدور ، وذلك يقتضى وقوع الامتياز في المعدومات ٠

فالجواب : ان المقدور هو الذى يكون للقادر فيه تاثير اما بالتحقيق ، واما بالابطال ٠ وعندكم هذه الماهيات ثابتة فى العدم ، ولا تاثير للقادر فيها البتة ٠ وانما تاثير القادر فى اعطاء صفة الوجود لتلك الماهيات ٠ فالمقدور اما الوجود واما موصوفية الماهية بالوجود وأياما كان ، فهو غير ثابت حال العدم ٠ فثبت : ان الذى يمكن جعله مقدورا استحال القول بكونه ثابتا فى العدم ٠ والذى يمكن القول بكونه ثابتا فى العدم ، استحال القول بكونه مقدورا للقادر ٠ فقد سقطت هذه الشبهة ٠

وأما دليلهم الثالث : على قولهم المعدومات يتميز بعضها عن البعض ، وهو التمسك بكون بعض المعدومات مرادا ، وبعضها مكروها ٠

فجوابه : ان الماهيات يمتنع عليها التبدل والتغير ، فيمتنع كونها متعلقة للارادة والكراهة ٠ بل متعلق الارادة والكراهة صيرورتها موجودة ، لكن صيرورتها موجودة لايتقرر حال العدم ، فعاد ماذكرنا من أن الذى يمكن جعله متعلق الارادة والكراهة ، لايمكن القول بثبوته فى العدم ، والذى يمكن القول بثبوته فى العدم ، لايمكن جعله متعلق الارادة والكراهة ٠

وأما دليلهم الرابع على ذلك ، وهو تميز المعدوم الممكن عن المعدوم الممتنع ٠

فجوابه : ان المعدومات الممتنعة أقسام كثيرة ٠ مثل شريك الاله ، والجمع بين الضدين وحصول الجسم الواحد فى الآن الواحد فى مكانين

وكل واحد من هذه الأقسام متميز عن الآخر فى الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة فى العدم ، فكذلك ههنا ٠

وأما الحجة الثانية التى عولوا عليها فى أن المعدوم شيء ٠ وهو قولهم : ان الممكن هو الذى يمكن تقرر ماهيته تارة مع العدم ، وأخرى مع الوجود ٠ وذلك يقتضى جواز تقرر الماهية بدون الوجود ٠

فجوابها : ان الماهية اذا كانت واجبة التقرر حالتى العـــدم والوجود ، ممتنعة التغير فى نفسها ، أمتنع جعل الامكان صفة لها ، بل الامكان يكون صفة للوجود ٠ ثم انا توافقنا على أن الوجود غـير ثابت فى العدم ، فعاد ماذكرنا من أن الذى يمكن جعل الامكان وصـفا له لا يعقل اثباته فى العدم ، وما يمكن اثباته فى العدم ، لايمكن جعـل الامكان وصفا له ٠

وأما الحجة الثالثة : وهى قولهم : الامكان صفة موجودة حاصلة قبل الوجود ، فوجب تحقق الماهية قبل الوجود ٠

فجوابها : قد تقدم فى مسألة حدوث العالم ٠

وأما الحجة الرابعة : وهى قولهم : لو كانت الماهية متجددة ، لكان وقوعها بالفاعل ممكنا ٠ لكن وقوعها بالفاعل محال ٠

فجوابها : ان القادر كما يجعل الماهية موجودة ، فهو يجعـل الماهية ماهية ٠ والحجة التى تمسكتم بها فى امتنـاع وقوع الماهية بالفاعل ، فهى بعينها تقتضى امتناع وقوع الوجود بالفاعل ، فانـه لو وقع الوجود بالفاعل ، لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ، أن يخرج الوجود عن كونه وجودا ٠ وهو محال ٠

فان التزموا أن الوجود لايقع بالفاعل ، وزعموا : أن الواقـع

بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود ، أوردنا عليهم ذلك الكلام فى نفس تلك الموصوفية . وذلك يقتضى أن لايقع بالفاعل لا الماهية ولا الوجود ولا موصوفية الماهية بالوجود . وذلك يوجب أن لايكون للمؤثر أثر البتة . وهو يوجب نفى الصانع . فثبت : أن هذه الحجة ساقطة .

واما الحجة الخامسة : هى التمسك بقوله تعالى : « ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله » (١١) .

فهذا يقتضى اطلاق اسم الشىء على المعدوم . ولا يقتضى كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة . وأما قوله تعالى : « والله على كل قدير » (١٢) فانه يقتضى وقوع الماهيات بالقادر . وذلك يفيد (١٣) نفى كون الذوات والماهيات متحققه فى الأزل .

والآية التى عول الخصم عليها لاتفيد الا مجرد اللفظ . والآية التى عولنا عليها تفيد المعنى . فكان قولنا أولى .

---

(١١) الكهف ٢٣ .

(١٢) البقرة ٢٨٤ .

(١٣) لا يفيد كون ... الخ : ب .

المسألة الثالثة

فى
إثبات العلم بالصانع

وقبل الخوض فى المقصود ، لابد من تقديم مقدمات :

المقدمـــة الأولى : فى الفـــرق بين الامكان والحدوث :

الامكان عبارة عن كون الشيء فى نفسه ، بحيث لايمتنع وجوده ولاعدمه ، امتناعا واجبا ذاتيا . والحدوث : عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والفرق بين هذين الأمرين ظاهر .

المقدمة الثانية : زعم كثير من مشايخ علم الأصول أن علة الحاجة الى المؤثر ، هى الحدوث . ومنهم من زعم : أن علة الحاجة هى مجموع الامكان والحدوث . فيكون الحدوث على هذا القول شطر العلة . ومنهم من زعم : أن الحاجة هى الامكان بشرط الحدوث . فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة . وعندنا : أن الحدوث غير معتبر فى تحقق الحاجة . لا بان يكون تمام العلة ، ولا بان يكون شطر العلة ، ولا بان يكون شرط العلة .

والدليل عليه : أن الحدوث عبارة عن كون الشيء (١) مسبوقا بالعدم . ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود ، الذى هو متأخر عن تأثير القادر فيه . والذى هو متأخر عن احتياجه الى القادر ، الذى هو متأخر عن علة تلك الحاجة ، وعن جزء تلك العلة ، وعن شرط تلك العلة . فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة ، أو جزءا من هذه العلة ، أو شرطا لهذه العلة ، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب . وهو محال .

---

(١) الوجوه : ب .

المقدمة الثالثة : زعم الجمهور من الفلاسفة والمعتزلة : ان تاثير المؤثر انما يكون فى وجود الاثر لا فى ماهيته . وهذا القول عندنا باطل . لأن الوجود له ماهية . فلو امتنع أن يكون للقادر تأثير فى الماهية ، لامتنع أن يكون له تاثير فى الوجود .

فان قيل : تاثير القادر فى كون (٢) الماهية موصوفة بالوجود .

قلنا : موصوفية الماهية بالوجود يمتنع أن يكون أمرا ثابتا . ويدل عليه وجوه :

احدها : ان اتصاف الماهية بالوجود ، لو كان أمرا ثابتا مغايرا للماهية والوجود ، لما كان جوهرا مستقلا بنفسه ، قائما بذاته ، بل كان صفة من صفات الماهية وحينئذ يكون اتصاف تلك الماهية بتلك الصفة زائدا على الماهية ، وعلى تلك الصفة . ويلزم منه التسلسل .

وثانيها : وهو أن تلك الموصوفية تكون مساوية فى الوجود لسائر الموجودات ، ومخالفة لها فى الماهية ، فيلزم : أن يكون لاتصاف الماهية بالوجود ماهية ووجود آخر ، فيكون اتصاف ماهيتها بوجودها زائدا عليه (٣) ويعود الكلام الأول فيه . ويلزم التسلسل . وحينئذ لايكون الموجود الواحد موجودا واحدا ، بل يكون موجودات غير متناهية . وذلك محال .

وثالثها : وهو أن موصوفية الماهية بالوجود ، بتقدير ان يكون أمرا مغايرا للماهية والوجود ، فلابد أن تكون له ماهية . فاذا امتنع أن يكون للقادر تأثير فى الماهيات ، امتنع أن يكون له تاثير فى هذه الموصوفية . وعلى هذا التقدير لايكون للمؤثر : أثر ، لا فى الماهية ، ولا فى الوجود ، ولا فى موصوفية الماهية بالوجود . وهذا نفى للتأثير

---

(٢) جعل : أ .
(٣) زائدا آخر : أ .

والمؤثر بالكلية . وهو باطل قطعا . بل القول الصحيح : ان المؤثر كما يؤثر فى جعل الماهية موجودة ، فكذلك يؤثر فى جعل المـــاهية ماهية .

المقدمة الرابعــة : ان الطريق الى اثبات الصـانع تعالى ليس ، الا احتياج أجسام هذه الموجودات المحسوسة ، الى موجود آخر غــير محسوس . ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الامكان ، وعلى قول آخرين هو الحدوث ، وعلى قول ثالث هو مجموع الامكان والحدوث . ثم هذه الأمور الثلاثة ، اما أن تعتبر فى الذوات ، أو فى الصفات أو فى مجموعها أو بالعكس . فللمجموع طرق ستة :

***

الطريق الأول : الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكـــان الذوات : فنقول : لاشك أن الحقائق والماهيات موجودة . وكل موجود فاما أن تكون حقيقته قابلة للعدم أو لاتكون كذلك . فان لم تقبل حقيقته العدم لماهى هى ، كان ذلك الموجود هو واجب الوجود لذاته . وهــو المطلوب . فان كانت حقيقته قابلة للعدم فنقول : كـل موجـود تكون حقيقته قابلة للعدم ، فانه تكون نسبة حقيقته الى الوجود والعـدم على السوية . وكل ما كان كذلك . لـم يكن وجوده راجحـا على عدمـــه الا لمرجح . وذلك المرجح لابد وأن يكون موجودا . ثم ذلك المرجح ان كان ممكنا عاد الكلام فيه ، ويلزم اما الدور واما التسلسل . وهمـا محالان . فلابد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته .

وهذا البرهان مبنى على هذه المقدمات :

المقدمة الأولى : قولنا : كل موجود يقبل العدم . فان الوجـــود والعدم بالنسبة الى ماهيته على السوية .

ولقائل أن يقول : لم لايجوز أن تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود ، الا أن الوجود أولى بتلك الماهية من العدم ، فلكونه قابلا للعدم يكون

من الممكنات . ويكون الوجود أولى به من العدم ، يستغنى عن المرجح والمؤثر ؟

ونقول فى جواب هذا السؤال : انه متى كان الوجود أولى بـه من العدم ، كان واجب الوجود لذاته . **والذى يدل عليه** : هو أن تـلك الماهية مع تلك الأولوية . ان لم يصح العدم عليها ، كان واجبا لاممكنا . وان صح العدم عليها ، كان ممكنا . وكل ما كان ممكنا ، لايلزم من فرض تحققه محال .

فلتفرض الماهية مـع تلك الأولوية . تـارة موجودة ، وأخـرى معدومة ، ونسبة تلك الأولوية الى الوقتين على السوية . فاختصاص أحد الوقتين بالوجود دون الثانى . اما أن يتوقف على انضمام قيـد اليه لأجله اختص ذلك الوقت بالوجود ، واما أن لايكون كذلك . فـلو كان الأول لم تكن تلك الأولوية كافية فى حصول الوجود ، بل لابد معها من هذا القيد الزائد . لكنا قد فرضنا أن تلك الأولوية كافية فى وقوع الوجود . هذا خلف .

وأيضا : فانا نقول : تلك الأولوية مع هذه الضميمة ، ان لم تقتض الوجوب ، عاد التقسيم الأول فيه . وان أفاد الوجوب ، فحينئذ يصح قولنا : انه متى حصل الرجحان ، حصل الوجوب .

المقدمة الثانية : قولنا الممكن المتساوى لا يترجح أحد طرفيه على الآخر ، الا لمرجح **وللعلماء فى تقرير هذه المقدمة قولان :**

أحدهما : انها مقدمة أولية بديهية . وذلك لأنه لما كانت نسـبة الوجود ونسبة العدم الى تلك الماهية على السوية ، قضى صريح العقل بأنه يمتنع رجحان أحدهما على الآخر لا لأجل انضياف أمر من الأمور الى الطرف الراجح . ولذلك فان كل عاقل اذا أحس بحدوث شىء فى

وقت معين ، طلب لحدوثه علة وسببا • وذلك يدل على أن افتقار رجحان الجائز الى المرجح أمر مقرر فى بداهة العقول •

القول الثانى : ان هذه المقدمة برهانية • وأحسن ماقيل فى هذا المقام : ان الاستواء والرجحان متناقضان متنافيان ، ولما ثبت أن ماهية الممكن مقتضيه للاستواء ، فلو حصل الرجحان أيضا ، لاجتمع النقيضان وهو محال •

وعندى : أن هذه الحجة ضعيفة • لأن التناقض انما يلزم لو كانت الماهية مقتضية للاستواء أو مقتضية للرجحان أيضا • أما من يقول : الماهية مقتضية للاستواء • وأما الرجحان فانه حصل لا لعلة البتة ، لا لذاته ولا لغيره ، لم يلزم التناقض على هذا القول • والأقوى أن يقال : الممكن هو الذى يكون العدم والوجود بالنسبة اليه على التساوى ، والشىء الذى يكون كذلك ، امتنع أن يدخل فى الوجود ، الا بعد أن يصير وجوده راجحا على عدمه • وذلك الرجحان يجب أن يكون صفة لشىء آخر سابق على وجوده ، فيمتنع أن يكون محل ذلك الرجحان ، هو وجوده • لأن ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده ، لكان متاخرا عن وجوده • لكنا قد بينا أنه متقدم على وجوده • فيحصل الدور ، وهو محال فاذن ذلك الرجحان ، يجب أن يكون صفة لشىء آخر ، يلزم من وجوده • وذلك هو المؤثر • فثبت : أن كل ممكن فهو مفتقر الى المؤثر •

ويمكن تقرير هذه المقدمة بناء على قول الفلاسفة من وجه آخر : وذلك أنهم قالوا : الزمان يمتنع أن يكون له مبدأ ومنتهى • لأنا لو فرضنا للزمان أولا ، لكان عدمه سابقا على وجوده بالزمان • والسبق بالزمان لا يحصل الا مع وجود الزمان فيلزم أن يقال : الزمان كان موجودا قبل أن كان موجودا • وذلك محال •

وهكذا لو فرضنا للزمان منتهى . لكان عدمه حاصلاً بعد وجوده ، بعدية بالزمان . والبعدية بالزمان لا تحصل الا مع وجود الزمان . فيلزم : أن يقال : الزمان موجود بعد أن لم يكن موجودا . وذلك محال . فثبت : أن عدم الزمان محال .

واذا ثبت هذا . قالوا : الزمان اما أن يكون واجبا لذاته ، واما أن يكون ممكنا لذاته . والأول باطل . لأنه مركب من آنات متوالية منقضية . وكل ما كان كذلك ، لم يكن واجبا لذاته ، فهو اذن ممكن لذاته . وهذا الممكن اما أن يقع لغيره أو لذاته ، أو لا لغيره ولا لذاته . فان كان لغيره ثبت افتقاره الى المؤثر ، وان كان لذاته وجب أن لايكون منقضيا ، بل يكون باقيا مستمرا . وهو محال . وان كان لا لذاته ولا لغيره ، كان حدوثه . اتفاقيا . وكل ما كان اتفاقيا ، لم يمتنع فى العقل أن لايوجد . لكنا قد بينا أن العدم على الزمان محال . ولما بطل القسمان ، ثبت القسم الأول وهو أنه ممكن لذاته . الا أنه واجب الوجود لسببه ومؤثره . فلأجل وجوبه لوجوب سببه ، يمتنع العدم عليه .

وعند هذا يظهر أن دلالة وجود الزمان على وجود واجب الوجود ، أظهر من دلالة جميع الممكنات . ولعله هو المراد من قوله عليه السلام : « لا تسبوا الدهر ، فان الله هو الدهر » هذا ما يمكن تقريره بناء على أصول القوم .

فان قيل : القول بافتقار الممكن الى المؤثر عليه أسئلة :

السؤال الأول : افتقار الممكن الى المؤثر ، اما أن يكون حال وجوده (٤) أو حال عدمه . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالافتقار . أما الحصر فظاهر . وأما أنه يمتنع أن يكون الافتقار حال الوجود ،

---

(٤) حدوثه : أ .

فلأنه يلزم ايجاد الموجود . وهو محال . وأما أنه يمتنع أن يكـون الافتقار حال العدم . وذلك لأن المؤثر ما يكون له أثر . والعدم نفى محض . فالقول باثبات التأثير حال كون الأثر عدما محضا : محال .

وأيضا : فلأنه مادام يكون باقيا على العدم كان باقيا على عدمه الأصلى ، والعدم الأصلى يمتنع استناده الى مؤثر الوجود والايجاد . فاذن مادام يكون باقيا على العدم ، امتنع استناده الى المؤثر . واذا ثبت فساد القسمين ، ثبت أن القول بالتأثير محال .

السؤال الثانى : لو فرضنا أن مؤثرا يؤثر فى أثر لكان اما أن يؤثر فى ماهية ذلك الأثر ، أو فى وجوده ، أو فى اتصاف ماهيته بوجوده . والكل باطل ، فكان القول بالتأثير باطلا . أما بيان الحصر فلأنه لو لم تكن الماهية ولا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود مستندا الى المؤثر ، لكان ذلك الذى يفرض أثرا لذلك المؤثر غنيا عن ذلك المؤثر فى ماهيته وفى وجوده وفى اتصاف ماهيته بوجوده ، وحينئذ يكون ذلك الأثر غنيا عن ذلك المؤثر مطلقا ، فلا يكون أثرا له . هذا خلف .

واما بيان فساد الأقسام : فهو أن نقول : انما قلنا : انه لايجـوز أن يكون تأثير المؤثر فى ماهية الأثر . وذلك لأنه لو كان كون السواد سوادا بالفاعل مثلا ، لكان عند فرض عـدم ذلك الفاعل ، يلزم (٥) خروج السواد عن كونه سوادا . لأن ما بالغير لايبقى عند فرض عدم ذلك الغير . لكن خروج السواد عن كونه سوادا محال ، فوجب أن لايكون كون السواد سوادا ، واقعا بالفاعل . وأما أنه لايجوز أن يكون تأثير المؤثر فى الوجود . لأن عند تقدير عدم المؤثر ، يلزم أن يخرج الوجود عن كونه وجودا . وذلك أيضا محال ـ كما قررناه فى الماهية .

---

(٥) وجب : أ .

وأما أنه لايجوز أن يكون تاثير المؤثر فى اتصاف الماهية بالوجود. فذلك لوجهين :

الأول : ان اتصاف الماهية بالوجود ليس أمرا زائدا على الماهية وعلى الوجود . اذ لو كان زائدا ، لكانت له ماهية ، وله وجود . وكان اتصاف تلك الماهية بذلك الوجود زائدا عليه . ولزم التسلسل .

الثانى : ان بتقدير أن تكون تلك الموصوفية أمرا زائدا على الماهية وعلى الوجود ، حصلت لها ماهية ووجود ، فحينئذ يعود التقسيم المذكور ، وهو أن المؤثر اما أن يؤثر فى ماهيته أو فى وجوده أو فى موصوفية ماهيته بوجوده . والكل محال . فثبت : أن المؤثر لو أثر ، لكان أما أن يؤثر فى الماهية أو فى الوجود أو فى موصوفية الماهية بالوجود . والكل محال . فكان القول بالتاثير محالا .

السؤال الثالث : لو أثر شىء فى شىء ، لكان تأثير المؤثر فى الأثر اما أن يكون عين ذات المؤثر أو ذات الأثر أو يكون أمرا ثالثا مغايرا لهما . والقسمان باطلان ، فكان القول بالتأثير باطلا .

انما قلنا : ان كونه مؤثرا يمتنع أن يكون عين ذات المؤثر وذات الأثر بوجوه :

الأول : انه يمكننا أن نعقل ذات المؤثر وذات الأثر ، مع الشك فى كون ذلك المؤثر مؤثرا فى هذا الأثر . مثلا : نعقل الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته ، ونعقل هذا العالم ، ثم نشك فى أن المؤثر فى وجود هذا العالم : هو ذلك الواجب ، أم واجب آخر ، أو شىء من معلولات واجب الوجود ؟ والمعلوم غير ماهو غير معلوم (٦) فهذه

---

(٦) غير ما هو معلوم : أ .

المؤثرية التى هى غير معلومة مغايرة لذات المؤثر ، ولذات الأثر ، الذى هو معلوم ٠

الثانى : ان تـأثير المؤثر فى الأثـر نســبة بين ذات الأثر وذات المؤثر ، والنسبة بين شيئين متأخـرة عن تينك الذاتين ، والمتـأخر عن الشىء مغاير لذلك الشىء ٠

الثالث : وهو انا نصف ذات المؤثر بكونه مؤثرا فى ذلك الأثر ، والموصوف مغاير للصفة ٠

الرابع : وهو انا نعلل الأثر لا بذات المؤثر ، بل بكونه مؤثرا ٠ فانا نقول : انما وجد هذا الأثر ، لأن البارى تعالى أو جده وأبدعه وخلقه ٠ ولا نقول : انما وجد هذا الأثر لأن البارى تعالى موجـــود وواجب الوجود ٠ وصدق النفى والاثبات يوجب التغاير ٠

فبطل بهذه الوجوه أن يقال : كون المؤثر مؤثرا فى الشىء عبارة عن ذات المؤثر وذات الأثر ، وانما قلنا : انه لايجوز أن تكون المؤثرية زائدة على ذات المؤثر وذات الأثر ، وذلك لأن على هذا التقدير اما أن تكون المؤثرية أمرا عدميا أو ثبوتيا ٠ لاجائز أن تكون عدميا ، لأن المؤثرية نقيض اللا مؤثرية ، واللا مؤثرية عدم محض ونفى صرف ٠ وذلك معلوم بالضرورة ٠ وعدم العدم ثبوت ٠ فكانت المؤثرية صــفة ثبوتية ٠

ثم نقول : هـــذه المؤثرية التى هى معلوم ثبوتى ، وهى مغايرة لذات الأثر وذات المؤثر ، اما أن تكون جوهرا قائما بنفسه ، أو عرضا مفتقرا الى موصوف ٠ والأول محال لوجهين :

الأول : وهو أن مؤثرية الشىء ، نعت للشىء وصفة له ٠ ولايمكن تعقلها الا صفة للشىء ونعتاله ، فيمتنع أن تكون جوهرا قائما بالنفس ٠

والثانى : ان بتقدير أن تكون جوهرا قائما بالنفس ، فهذا الجوهر اما أن يكون بينه وبين الأثر نسبة واضافة ، أو لايكون . فان كان الأول كان الكلام فى تلك النسبة كما فى الأول ، فيلزم التسلسل . وان كان الثانى لم يكن بينه وبين الأثر (٧) نسبة واضافة ولم يكن بينهما تعلق أصلا ، وكان أجنبيا باكلية عن ذلك الأثر . ولما بطل هذا القسم تعين أن المؤثرية بتقدير الثبوت ، وجب أن تكون صفة لذات المؤثر ، مفتقرة الى تلك الذات . وكل ما كان مفتقرا الى غيره ، كان ممكنا لذاته مفتقرا فى وجوده الى مؤثر . فيلزم افتقار تلك المؤثرية فى وجودها الى موجد (٨) آخر ، وحينئذ يعود الكلام فى تاثير المؤثر فى وجود تلك المؤثرية . ويلزم التسلسل . وهو محال .

فثبت بما ذكرنا : أنه لو فرض مؤثر يؤثر فى أثر ، لكان تأثيره فى ذلك الأثر اما أن يكون نفس المؤثر والأثر ، واما أن يكون مغايرا لهما . والقسمان باطلان ، فكان القول بالتأثير باطلا .

السؤال الرابع : ان جواز الوجود متعلق بالطرفين ـ أعنى الوجود والعدم ـ فلو كان جواز الوجود يقتضى احتياج الوجود الى المؤثر ، لكان جواز العدم يقتضى احتياج العدم الى المؤثر . لكن احتياج العدم الى المؤثر محال . لأن العدم نفى محض وسلب صرف ، فجعله أثرا أو مؤثرا محال . ولأن العدم مستمر من الأزل الى الأبد . والباقى لايمكن اسناده حال بقائه الى المؤثر .

فثبت : أنه لو كان جواز الوجود يحوج الوجود الى المؤثر ، لكان جواز العدم يحوج العدم الى المؤثر ، وثبت : أن احتياج العدم الى المؤثر محال ، فيلزم أن يكون احتياج الوجود أيضا الى المؤثر محالا .

---

(٧) الأول : أ .
(٨) موجود : أ .

السؤال الخامس : لو كان الجواز علة للحاجة الى المؤثر ، لكان الشيء حال بقائه مفتقرا الى المؤثر . وهذا محال ، فالقول بأن الجواز علة للحاجة الى المؤثر محال . بيان الملازمة : هو أن الامكان من لوازم الماهيات الممكنة ، ولازم الشيء حاصل فى جميع زمان وجوده ، وكان الامكان حاصلا حال بقاء الممكنات ، فلو كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، لزم افتقار الباقى حال بقائه الى المؤثر . وانما قلنا : ان هذا محال ، لأن هذا يقتضى تحصيل الحاصل . وهو محال .

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون تأثير المؤثر حال بقاء الأثر فى بقائه . وبقاؤه زائد على ذاته ؟

لأنا نقول : بقاؤه لما كان زائدا على ذاته ، لم يكن التأثير فى بقائه تأثيرا فى ذاته . لكنا بينا : أن ذاته من حيث هى هى ، ممكنة فى الزمان الثانى . فلو كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، لكانت ذاته من حيث هى هى ، محتاجة فى الزمان الثانى الى المؤثر . وذلك محال . لأنه يقتضى تحصيل الحاصل ، وتكوين الكائن . وهو غير معقول . فوجب القطع بأن الامكان ليس علة للحاجة الى المؤثر .

لايقال : لم لايجوز أن يقال : الامكان علة للحاجة الى المؤثر ، بشرط الحدوث . وهذا الشرط غير حاصل حال البقاء ، فلم يلزم تحقق الاحتياج حال البقاء ؟

لأنا نقول : انا بينا فى ما تقدم : أن الحدوث لايمكن أن يكون علة للحاجة ، ولا جزءا لهذه العلة ولا شرطا لها . فسقط قولكم .

السؤال السادس : لاشك أنا نشاهد حدوث صور ، وأعراض فى هذا العالم . فلو كان الحدوث والامكان علة للحاجة الى المؤثر فيها ، فالمؤثر فيها اما أن يكون قديما أو حادثا والقسمان باطلان ، فبطل القول بالمؤثر . وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون المؤثر فيها قديما ،

لأن تأثير ذلك المؤثر القديم فيها ، اما أن يكون موقوفا على شرط حادث ، أو لايكون كذلك . فان كان الأول عاد التقسيم الأول فيه . فيلزم أن يكون حدوث ذلك الشرط الحادث ، لأجل حدوث شرط آخر ، ولزم التسلسل . وان كان الثانى لزم اختصاص حدوث هذا الحادث بهذا الوقت دون ما قبله (٩) لا لأمر أصلا البتة ، فكان هذا قولا بوقوع الجائز ، لا عن سبب ، ولا عن مرجح . وهذا يبطل القول بافتقار الجائز الى المرجح .

وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون المؤثر فى حدوث هذه الحوادث فى هذا الوقت أمرا حادثا . لأن الكلام يعـود فيه . ويلزم التسلسل ، وحصول أسباب ومسببات لانهاية لها دفعة واحدة . وذلك يبطل القول باثبات واجب الوجود .

السؤال السابع : وهو أن نقول : جملة ماحدث (١٠) فى هـــذا الوقت ، اما أن يكون له مؤثرا ، أو لايكون . فان لم يكن له مؤثر ، فقد حدث الحادث لا عن مؤثر . وذلك يبطل القول بافتقار الممكن والمحدث الى المؤثر . وأما ان كان لها مؤثر فالمؤثر فيها اما أن يكون حادثا أو قديما . ويمتنع أن يكون حادثا ، لأن المؤثر فى الشىء مغاير للأثر ، فلو كان المؤثر فى جملة الحوادث حادثا ، لكان ذلك الحادث مغايرا لجملة الحوادث . وذلك محـــال . لأن كل ما كان حادثا كـان داخلا فى جملة الحوادث وفى مجموعها .

ويمتنع أن يكون المؤثر فيها قديما ، لأن ذلك القديم قبل ايجاد هذه الحوادث ، لم يكن موجدا لها ، ولا مخرجا لها من العدم الى الوجود . والآن صار موجدا لها ، ومخرجا لها من العدم الى الوجود

---

(٩) ما قبله وما بعده .
(١٠) صدر : أ .

فتكون موجدية هذا الموجد لها ، حكما حادثا متجددا ، وحينئذ يعود ماذكرنا من تعليل جملة الحوادث لشيء حادث . وذلك محال ـ على ما بيناه .

وأيضا : فلو افتقر الحادث الى المؤثر ، لافتقرت هذه الموجدية الحادثة الى المؤثر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل . وهما محالان . وبتقدير القول بهما يبطل الطريق الى اثبات الصانع . واذا كان كذلك ، وجب أن تكون تلك الموجدية المتجددة غنية عن المؤثر . وذلك يوجب القطع باستغناء الممكن المحدث (١١) عن المؤثر .

والجواب عن السؤال الأول : لم لايجوز أن يقال : تاثير المؤثر فى الوجود يحصل مع الوجود لا قبله ولا بعده ؟ وقول السائل : « هذا يقتضى ايجاد الموجود . وهو محال » فجوابه : ان ايجاد موجود كان موجودا قبل ذلك الايجاد محال . وأما ايجاد موجود ما كان موجودا قبل ذلك الايجاد ، وانما حصل حال ذلك الايجاد . فلم قلتم بانه محال ؟

والجواب عن السؤال الثانى : أنـه لو وقعت الشـكوك والشبهات فى تاثير شىء فى شىء ، لامتنع تجدد شىء وحدوثه . لكنه لا شـك ولا شبهة فى تجدد الحوادث والصـور والأعراض . وماذكرتموه من التقسيم قائم ههنا بعينه . وذلك لأنه لو تجدد أمر ، أو حدث أمر ، لكان المتجدد اما الماهية ، أو الوجود ، أو موصوفية الماهية بالوجود . والكل محال ، فوجب أن لايحصل التجدد أصلا .

وانما قلنا : انه يمتنع تجدد الماهية . لأنه يلزم أن يقال : السواد ما كان سوادا ، ثـم انقلب سـوادا . وذلك يقتضى انقـلاب المـاهية والحقيقة . وذلك محال .

---

(١١) الحادث : ب .

وانما قلنا : انه يمتنع تجدد الوجود ، لأنه يقتضى أن يقال : الوجود ما كان وجودا ثم انقلب وجودا . وذلك يقتضى انقلاب الماهية .

وانما قلنا : انه يمتنع تجدد موصوفية الماهية بالوجود ، لأن هذه الموصوفية ان لم تكن أمرا زائدا على الماهية وعلى الوجود ، امتنع القول بأنها هى المتجددة . وان كان أمرا زائدا . فالمتجدد أما ماهيتها أو وجودها . ويعود التقسيم المذكور .

فثبت : أن ماذكرتم من التقسيم يمنع من القول بالتجدد والحدوث . ولما كان ذلك مشاهدا محسوسا ، علمنا : أن ماذكرتم من التقسيم باطل .

والجواب عن السؤال الثالث : ان ذلك التقسيم أيضا قائم فيما عرف فساده بالضرورة . وذلك لأنه يقال : لو حصل شىء فى هذه الساعة ، لكان حصوله فى هذه الساعة اما أن يكون حصوله نفس ذاته ، أو زائدا على ذاته . والقسمان باطلان . فبطل القول بحصوله فى هذه الساعة . وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون حصول هذه السماء ، وحصول هذه الأرض فى هذه الساعة : نفس ذات السماء ، ونفس ذات الأرض لوجوه .

أحدها : انه يمكننا أن نعقل ذات السماء وذات الأرض ، مع الشك فى حصولهما فى هذه الساعة .

والثانى : ان حصولهما فى هذه الساعة نسبة لتينك الذاتين (١٢) الى هذه الساعة والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما .

والثالث : ان ذات السماء والأرض لو كانتا نفس حصولهما فى هذه الساعة ، ففى الساعة الثانية لم يبق حصولهما فى الساعة الأولى ،

---

(١٢) لتلك الذوات : أ .

فوجب أن لاتبقى ذاتهما فى الساعة الثانية • فان التزموا ذلك ، وقالوا : الأجسام تحدث حالا بعد حال ، ألزمناهم فى واجب الوجود • وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون حصول السماء والأرض فى هذه الساعة زائدا على الذات • لأن ذلك الزائد يكون حاصلا لامحالة فى هذه الساعة ، فيكون حصول ذلك الزائد فى هذه الساعة زائدا عليه • ولزم التسلسل وهو محال •

فثبت : أن ماذكروه من التقسيم حاصل فى هذا المقام ، الذى عرف بطلانه بالضرورة • فوجب الجزم ببطلان هذا التقسيم •

والجواب عن السؤال الرابع : انه لانزاع فى أن الامكان متعلق بطرفى الوجود والعدم ، الا أن رجحان الوجود يكون لوجود ما يؤثر فى الوجود ، ورجحان العدم يكون لعدم ما يؤثر فى الوجود • وهذا هو الكلام المشهور من أن علة العدم هى عدم العلة •

والجواب عن السؤال الخامس : ان عندنا الذات الممكنة حال البقاء ، تفتقر الى المبقى • لابمعنى أن المبقى يعطيه حال البقاء : وجودا آخر ، بل بمعنى أنه يدوم ذلك الوجود لدوام ذلك المؤثر الأول • فلم قلتم بأن ذلك محال ؟

والجواب عن السؤال السادس : هو ان ذك الاشكال انما يعظم اذا قلنا المؤثر فى حدوث الحوادث هو العلة الموجبة بالذات ، أما اذا قلنا : انه فاعل مختار ، اندفع الاشكال • لامحالة •

والجواب عن السؤال السابع : أن تاثير الشىء فى الشىء نسبة مخصوصة بينهما • وقد بينا : أن هذه النسبة لا وجود لها فى الأعيان ، فلم يلزم وقوع التغير فى المؤثر •

فهذا هو الكلام في هذه المقدمة مع أنه ليس لأحد من المتقدمين ولا من المتأخرين خوض فيها بالتقرير والاشكال وبالله التوفيق .

***

المقدمة الثالثة : من مقدمات برهان اثبات واجب الوجود :

نفى الدور .

والدور : هو أن يحصل موجودان ، ممكنان . ويكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر .

ومن الناس من احتج على فساد ذلك بأن قال : المؤثر متقدم على الأثر بالذات . فلو كان كل واحد منهما مؤثرا فى الآخر ، لكان كل واحد منها متقدما بالذات على الآخر ، فكان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه ، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء ، فيلزم كون كل واحد منهما مقدما على نفسه بمرتبتين . وذلك محال . لأنه من حيث انه متقدم يقتضى أن يكون موجودا قبل ، ومن حيث انه متأخر يقتضى أن لايكون موجودا قبل . وهذا يقتضى أن يكون موجودا قبل ، وأن لايكون موجودا قبل . فيلزم اجتماع العدم والوجود فى الشيء الواحد من الوجه الواحد . وهو محال .

واعلم : أن هذه الحجة مبنية على مقدمة مشكلة . وهى اثبات التقدم الذاتى . فنقول : ليس المراد من هذا التقدم التقدم بالزمان . لأنا قد بينا فى أول هذا الكتاب : أن تقدم المؤثر على الأثر لايجب أن يكون بالزمان ، لأن حركة الاصبع علة لحركة الخاتم . مع أن هاتين الحركتين يحصلان معا ، ولاتقدم لأحدهما على الأخرى بالزمان البتة .

واذا بطل القول بأن المؤثر يجب تقدمه على الأثر بالزمـــان . فنقول : ان عنيت بقولك المؤثر متقدم على الأثر بالذات : كون المؤثر مؤثرا فى الأثر : رجع حاصل هذا التقدم الى التأثير . فقولك : لو كان كل واحد منهما مؤثرا فى الآخـر ، لكان كـل واحـــد منهما متقدما على الآخر : مقدمة باطلة . لأن تاليها عين مقدمها من غير فرق . وليس فيها الا تبديل عبارة بعبارة . فان كان القول بكون كل واحد منهما مؤثرا فى الآخر ، معلوم البطلان بالضرورة ، لم يكن فى ذكر هذا الكلام فائدة ، ولا اليه حاجة . وان لم يكن معلوم البطلان بالضرورة ، لـم يكن تغيير العبارة مفيدا البتة .

وأما ان كان المراد من قوله : المؤثر متقدم بالذات على الأثر : أمرا آخر مغايرا للتقدم بالزمان ، ومغايرا لنفس (١٣) هذا التأثير ، فذلك التقدم لا بد من افادة تصوره ، ثم من اقامة الدليل على ثبوته . فان كل واحد من المقامين مما غفلوا عن تلخيصه وتحصيله الى الآن .

والأولى فى ابطال الدور أن يقال : المعلول مفتقر الى العلة . فلو كان كل واحد منهما معلولا للآخر ، لكان كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر ، فكان كل واحد منهما مفتقرا الى المفتقر الى نفسه ، فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرا الى نفسه . وذلك محال . لأن الافتقار الى الشىء اضافة بين المفتقر والمفتقر اليه ، والاضافة لاتعقل الا بين الشيئين .

فان قال قائل : الاضافيان كل واحد منهما علة لوجود الآخـــر ، وذلك لأنه يلزم من فرض وجود أيهما كان ، وجود الآخر قطعا . ومن فرض عدم أيهما كان ، عدم الآخر قطعا . فوجـب كون كـل واحـــد منهما علة لوجود الآخر .

---

(١٣) لتغير : أ .

فالجواب : ان قلنا : ان الاضافات لا وجود لها فى الأعيان ، فقد زال السؤال . وان قلنا : ان لها وجودا فى الأعيان ، قلنا : الملازمة بينهما معللة بوحدة السبب .

المقدمة الرابعة : من مقدمات برهان اثبات العلم بواجب الوجود : ابطال التسلسل .

واعلم : أنا قبل الخوض فى تقرير هذا المطلوب ، نفتقر الى تقديم مقدمة . وهى : ان العلة المؤثرة لابد وأن تكون موجودة حال وجود المعلول . والدليل عليه : انه لو لم يكن كذلك ، لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موجودة ، فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة ، فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول بكون العلة غير موجودة ، فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة ، فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول لا لأجل وجود تلك العلة . وقد فرضنا الأمر كذلك . هذا خلف .

لايقال : لم لا يجوز أن يقال : العلة فى حال وجودها ، توجب وجود المعلول بعد انقضاء العلة . وعلى هذا التقدير يكون وجود المعلول معللا بتلك العلة التى كانت موجودة قبل ذلك ؟

لأنا نقول : القول بأن هذه العلة أوجبت فى هذه الساعة حصول المعلول غدا : قول باطل . وذلك لأن هذه العلة لما صدق عليها فى هذه الساعة أنها أوجبت ذلك المعلول ، فايجاب ذلك المعلول اما أن يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول ، أو عن شىء آخر يترتب عليه حدوث ذلك المعلول . فان كان الأول لزم حدوث ذلك المعلول فى هذه الساعة لا بعده ، وذلك لأنه لما صدق على تلك العلة انها أوجبت فى هذه الساعة

ذلك المعلول . وهذا الايجاب عبارة عن حدوث ذلك المعلول . ولما (١٤) وجد ذلك الايجاب فى هذه الساعة ، لزم حصول ذلك المعلول فى هـذه الساعة . فالقول بأن ذلك المعلول يحصل لا فى هذه الساعة بل فى الساعة الثانية : قول يناقض الكلام الأول .

وأما ان قلنا بأن ايجاب العلة لذلك المعلول ، عبارة عن أمـــر مغاير لذلك المعلول ، ويترتب عليه ذلك المعلول . فهذا باطل . لأن ذلك المغاير لابد وأن يصدق عليه أنه يوجب فى هذه الساعة ذلك المعلول ، فى الساعة الثانية . فيكون ايجابه لذلك المعلول زائدا على ذاته . ويلزم التسلسل فى الايجابات . وكل ذلك محال . فثبت بما ذكرنا : أن المؤثر التام لابد وأن يوجد الأثر معه .

اذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : **البرهان على ابطـــال التسلسل من ثلاثة أوجه :**

البرهان الأول : لو تسلسلت الأسباب والمسببات الى غير نهاية ، لكانت بأسرها موجودة فى الحال ، بناء على المقدمة التى قررناها : من أن العلة والمعلول يوجدان معا . واذا كان كذلك ، فنقول : مجموع تلك الأسباب والمسببات اما أن يكون واجبا لذاته ، أو ممكنا لذاته . والأول باطل ، لأن كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من آحـاده . وكل واحد من آحاد هذا المجموع : ممكن لذاته . والمفتقر الى الممكن لذاته ، أولى بأن يكون ممكنا لذاته . فهذا المجموع ممكن لذاته . وكل واحد من آحاده ممكن لذاته . وكل ممكن لذاته ، فله مؤثر مغاير له فهذا المجموع مفتقر بحسب مجموعيته ، وبحسب كل واحد من آحـاد مجموعيته ، الى مؤثر مغاير له . وكل ما كان مغيرا المجموع الممكنات ولكل واحد من آحاد مجموع الممكنات : لم يكن ممكنا لذاته . وكـــل

---

(١٤) فكما : أ .

موجود لايكون ممكنا لذاته ، كان واجبا لذاته . فثبت بهذا البرهان : وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته . وهو المطلوب .

البرهان الثانى : لما ثبت أن ذلك المجموع ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فله مؤثر . فلذلك المجموع مؤثر . والمؤثر فى ذلك المجموع اما أن يكون هو نفس ذلك المجموع ، أو شىء من الامور الداخلة عليه ، أو شىء من الامور الخارجة عنه . لا جائز أن يكون المؤثر فى ذلك المجموع هو نفس ذلك المجموع ، لامتناع كون الشىء مؤثرا فى نفسه . ولا جائز أن يكون المؤثر فيه شيئا من الامور الداخلة فيه ، لأن كل ما كان مؤثرا فى وجود مركب ، وجب كونه مؤثرا فى جميع أفراد ذلك المركب . وذلك الفرد الذى جعلناه علة لذلك المركب ، لما كان أحد أفراد ذلك المركب ، لزم كونه علة لنفسه ، ولزم كونه علة لعلة نفسه . والأول باطل ، لامتناع كون الشىء علة لنفسه . والثانى باطل ، لامتناع الدور . ولما بطل أن تكون علة ذلك المجموع نفسه ، أو فردا من الأفراد الداخلة فيه ، وجب أن تكون علته أمرا خارجا عنه . والخارج عن مجموع الممكنات بالذات ، لايكون ممكنا لذاته . وكل موجود لايكون ممكنا لذاته ، وجب أن يكون واجبا لذاته . فثبت : وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته . وهو المطلوب .

البرهان الثالث : لو تسلسلت الاسباب والمسببات لا الى نهاية ، فعلى هذا التقدير : الأثر الأخير موجود ، الا أن الخصم يقول : المؤثر الأول غير موجود .

فلنأخذ من هذا الأثر الأخير ـ لا الى بداية ـ جملة واحدة . ولنأخذ أيضا من المرتبة الخامسة من مراتب الآثار ـ لا الى بداية ـ جملة أخرى ، فلابد وأن تكون الجملة الأولى أزيد من الجملة الثانية بأربع مراتب . ثم لنطبق هذا الطرف الأخير من جانب الآثار على الطرف الأخير من هاتين الجملتين . ومعنى هذا التطبيق أن الأول من هذه

الجملة مقابل بالأول من تلك الجملة ، والثانى من هـذه بالثانى من تلك الجملة . فاما أن يتقابل كل واحد من آحاد الجملة الزائدة بواحد من آحاد الجملة الناقصة ، لا الى بداية . فيكون الكل مثل البعض . وذلك محال . واما أن تنقطـع الجملة الناقصـة من الطرف الأخير ، فتكون الجملة الناقصة متناهية من ذلك الطرف ، والزئدة زادت عليها باربعة فتكون الجملة الزائدة أيضا متناهية من ذلك الطرف . فيكون للأسباب والمسببات ، فى سلمة التصاعد : طرف ومبدأ . وذلك يمنع من القول بانه لا نهاية لها . ثم ذلك الطرف ان كان ممكنا لذاته ، افتقر الى مؤثر آخر ، فلم يكن طرفا . هذا خلف . وان كان واجبا لذاتـه فذلك هو المطلوب .

واذا ظهرت هذه المقدمات . فلنرجع الى أصل البرهان المذكور ، على وجود اثبات واجب الوجـود . وهـــو أنه لاشـك فى وجـود الموجودات . وكل موجود فهو اما واجب لذاته ، واما ممكن لذاته . فان حصل فى الموجودات موجود واجب لذاته . فذلك هو المطلوب . وان كان ذلك الموجود ممكنا ، افتقر الى مؤثر . والدور والتسلسل باطلان . فلابد من الانتهاء الى موجود واجب الوجـــود لذاته . وذلك هـــو المطلوب .

الطريق الثانى فى اثبات واجب الوجود لذاته : الاستدلال عليه بامكان الصفات .

وتقريره : أن نقول : الأجسام متساوية فى المـاهية والحقيقة . ومتى كان الأمر كذلك ، كان كل صفة اتصف بها جسم ، أمكن اتصاف سائر الأجسام بها . ومتى كان الامر كذلك ، افتقر كل واحد من الأجسام فى اتصافه بصفته المخصوصة الى مخصص ومرجح .

وهذا البرهان مبنى على ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : الأجسام متساوية فى تمام الماهية :

وأجود ما يمكن ان يذكر فى هذا الباب : أن الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكى والى العنصرى ، والى الكثيف والى اللطيف . ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا فيه بين الأقسام . فاذن كونه جسما قدر مشترك فيه بين اللطيف والكثيف ، والفلك والعنصر والحار والبارد . وهذا الذى وقع الامتياز فيه هو صفات الجسم . فثبت : أن الأجسام متساوية فى ذواتها وحقائقها ، والاختلاف الحاصل بينها ليس الا فى صفاتها وأعراضها . وفى هذا المقام أبحاث غامضة عميقة . لا تليق بهذا المختصر .

المقدمة الثانية : وهى أن الأجسام لما كانت متماثلة فى ذواتها وحقائقها ، وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر :

وذلك لأن قابلية هذا العرض ، ان كانت من لوازم تلك الماهية ، فاذا حصلت تلك الماهية ، لزم حصول تلك القابلية ، فوجب أن يصح على كل واحد منها ، ماصح على واحد منها . وان لم يكن من لوازمها ، كان من عوارضها . فيعود الكلام فى قبلية تلك القابلية . فان كانت أيضا من العوارض ، يلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قابلية لازمة لتلك الماهية . وحينئذ يحصل المطلوب .

فان قال قائل : افراد النوع الواحد ، وان كانت متساوية فى ماهية ذلك النوع ، لكنها غير متساوية فى كون كل واحد منها (١٥) غير ذلك الشخص وذلك المعين . وذلك لأن تعين هذا ان كان حاصلا

---

(١٥) منها ذلك : ب .

لذاك ، فهذا هو عين ذاك ، فلم يكن مغايرا له . فثبت : أن تعين كل واحد من الأفراد غير حاصل للفرد الآخر .

واذا ثبت هذا ، فنقول : لم لايجوز أن يكون ذلك التعين شرطا لتلك القابلية فى هذا الفرد ، أو يكون تعين الفرد الآخر مانعا من هذه القابلية . واذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم أن يصح على كل واحد من أفراد النوع الواحد ، ماصح على فرد من أفراده .

الجواب : أما على قول من يقول : التعين أمر عدمى . فالسؤال ساقط ، وأما عند من يقول : انه أمر ثبوتى . فجوابه : ان ذلك التعين ليس من لوازم تلك الماهية . والالزم أن يكون ذلك النوع فى ذلك الشخص . لكنه ليس الأمر كذلك ، لأن هذا الكلام مفروض فى نوع حصل له أفراد كثيرة بالفعل . فاذن ذلك التعين الذى به صار ذلك الشخص ذلك المعين ، أمر غير لازم لتلك الماهية . فهو عارض جائز الزوال . وكل ما كان عارضا لذلك الشخص بسبب ذلك التعين ، وجب أيضا أن يكون جائز الزوال . وذلك يقتضى أن يكون اتصاف كل واحد من الأجسام بما اتصف به ، أمرا ممكنا جائزا .

وعند هذا ظهر أن كل ما صح على العناصر ، فمثله يصح على الأفلاك . فكان الخرق والالتئام والفطور والانشقاق جائزا على الأفلاك ، وكما يمكن انقلاب الأرض ماء ، والماء هواء ، والهواء نارا ، فكذلك يمكن انقلاب الفلك أرضا ، والأرض فلكا . وكما يمكن كون الفلك محيطا بالأرض ، والأرض مركزا ، فكذلك يمكن انقلاب كون الأرض محيطا ، والفلك مركزا ، وهذه المقدمة كما أنها عظيمة المنفعة فى معرفة المبدأ ، فهى أيضا عظيمة المنفعة فى معرفة المعاد ، وتصحيح ما ورد فى القرآن من أحوال القيامة .

المقدمة الثالثة : وهى أن كل جسم يوجد ، فلا بد له من حيز

معين ، ولابد له من شكل معين ، ولابـد وأن يكون صلبا أو رخوا . وقد دللنا على أن اختصاص كل واحد من الأجسام بصفته المعينة ، لابد وأن يكون من الجائزات . ولابد للجائز من مرجح ومخصص . فثبت بهذا : افتقار جميع الأجسام فى أحيازها وصفاتها الى مخصص ومرجح ، ثم ذلك المرجح ان كان جسما افتقر هو ايضا فى حيزه المعين ، وشكله المعين ، وصفته المعينة الى مخصص ومرجح ، ثم ذلك المرجح الى مخصص ومرجح . وذلك يفضى الى التسلسل . وهو محال ـ كما سبق ـ فثبت : افتقار جميع الأجسام فى جميع صفاتها الى موجود ليس بجسم ولا بجسمانى . واذا أردنا أن نبين أن ذلك الموجود : واجب الوجود لذاته ، رجعنا الى بعض ماذكرناه فى البرهان الأول .

الطريق (١٦) الثالث فى اثبات العلم بالصانع تعالى : الاستدلال عليه بحدوث الجواهر والأجسام :

وتقريره : ثبت أن الأجسام محدثة ، وكل محدث فله محـدث . فالأجسام مفتقرة الى المحدث . أما بيان أن الأجسام محدثة ، فقد تقدم . وأما بيان أن كل محدث ، فله محدث . فللناس ههنا طريقان :

الأول : ان كل محدث فهو جائز الوجود لذاته ، وكل ما كـان جائز الوجود لذاته ، فهو مفتقر الى المؤثر . وانما قلنا : ان كـل ما كان محدثا ، فهو جائز الوجـود لذاتـه . وذلك لأن كـل ما كان محدثا ، فقد كان قبل وجوده معدوما . ولو لم تكن ماهيته قابلة للعدم ، لما كان معدوما .

وأيضا : كل محدث ، فانه بعد حدوثه موصوف بالوجود ، ولو لم

---

(١٦) البرهان : ص .

تكن ماهيته قابلة للوجود ، لما كان كذلك . فثبت : أن كل ما كان محدثا ، فان ماهيته قابلة للعدم وقابلة للوجود ، ولا معنى للمكن الا ذلك . فثبت : أن كل محدث فانه ممكن الوجود والعدم لذاته . أما أن كل ممكن فانه مفتقر الى المؤثر ، فلما مر تقريره فى البرهان الأول . وبالله التوفيق.

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : انه كان معدوما ، ثم انقلب فى ذلك الوقت المعين (١٧) واجبا لذاته ؟ والذى يدل على أن هذا الذى ذكرناه : محتمل . وجوه :

الأول : ان العرض عندكم فى الوقت الثانى مستحيل البقاء . واذا كان كذلك فوجوده فى الوقت الأول جائز الوجود ، ثم ان عدمه فى الوقت الثانى واجب لذاته . فاذا عقل أن يكون عدمه بعد وجوده عدما واجبا لذاته ، بحيث يستحيل عقلا أن لايصير معدوما . فلم لايجوز أن يصير وجوده بعد عدمه واجبا لذاته ، بحيث يستحيل عقلا أن لايصير موجودا ؟

والثانى : وهو أن هذا الآن الذى هو آخر الماضى ، وأول المستقبل ، كما وجد ، يمتنع بقاؤه . لأن الحاضر لايعقل (١٨) أن يكون هو عين المستقبل . فاذن هذا الآن واجب التجدد حين حدث ، وواجب الفناء بعد ذلك . واذا عقل هذا فى الآنات ، التى هى أجزاء الزمان ، فلم لايعقل مثله فى جميع الحوادث ؟

والثالث : العالم بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا ، يمتنع حصوله فى الأزل . لأن الجمع بين النقيضين محال ، ثم فى مالا يزال

---

(١٧) معينا واجبا : أ .

(١٨) يمتنع : أ .

حدث ذلك الامكان • وحدوث ذلك الامكان ليس بالفاعل • لان كل ما كان حصوله بالفاعل ، كان ممتنع الحصول عند فرض عدم الفاعل • وصحة وجود العالم فى لايزال ، حاصلة سواء حصل الفاعل ، أو لم يحصل • فعلمنا أنه حدثت هذه الصحة لا بالفاعل ، بل لذاته • فثبت : أن حدوث الشىء لذاته معقول •

سلمنا : أن ماذكرتم يدل على أن كل محدث ممكن لذاته ، لكنه معارض بحجج دالة على أن القول بوجود شىء ممكن الوجود : محال •

الحجة الأولى : انا اما أن نقول : الوجود نفس الماهية ، واما أن نقول : الوجود غير الماهية • وعلى كل واحد من القولين ، فالقول بالامكان والجواز غير معقول • أما على القول بأن الوجود نفس الماهية ، فنقول : الامكان غير معقول • وذلك لان الشىء الموصوف بالامكان هو الذى يجوز أن يكون موجودا ، ويجوز أن يكون معدوما • والحكم بجواز الوجود والعدم على تلك الماهية ، يستدعى جواز كون تلك الماهية مقارنة للوجود ، ومقارنة للعدم • ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع أن يقال : الوجود هو نفس الماهية • وأما على القول بأن الوجود غير الماهية ، فلأن على هذا التقدير • اما أن يكون الموصوف بالامكان هو الماهية ، أوالوجود ، أو كون الماهية موصوفة بالوجود • والكل محال • واما أنه لايجوز أن يكون الموصوف بالامكان هو الماهية • لأن كل ما كان ممكن الثبوت ، لم يمتنع تقرره ، مع عدم ذلك الشىء • فلو قلنا : السواد يمكن أن يكون سوادا ، كان معناه : السواد يمكن أن يحكم عليه بأنه سواد • ومعلوم أن ذلك محال • لأنه يقتضى أن يكون حال كونه سوادا ، محكوما عليه بأنه غير سواد • وذلك محال • واما أنه لايجوز أن يكون الموصوف بالامكان هو الوجود ، لانه يرجع حاصله الى أن الوجود يمكن أن لايكون وجودا • وهذا محال باطل

أيضا . واما أنه لايجوز أن يكون الموصوف بالامكان هو موصوفية الماهية بالوجود ، لأن الذى ذكرناه فى الماهية وفى الوجود ، عائد بعينه فى موصوفية الماهية بالوجود . فثبت : أن القول بامكان الوجود غير معقول سواء قلنا : الوجود عين الماهية ، أو قلنا : انه غيرها .

الحجة الثانية : انا لو فرضنا شيئا من الأشياء ممكن الوجود ، لكان ذلك الامكان ، اما أن يكون موجودا أو معدوما . لا جائز أن يكون موجودا ، للوجوه الكثيرة التى ذكرناها فى الجواب عن شبه الفلاسفة فى قدم الأجسام ، ولا جائز أن يكون معدوما ، لأن الشىء بتقدير أن يكون ممكن الوجود ، كان موصوفا فى نفسه بالامكان . وذلك الامكان رافع للامتناع ، والامتناع عدم . ورافع العدم ثبوت . فوجب أن يكون الامكان أمرا ثبوتيا . ولما كان القول بكون الشىء ممكن الوجود ، يقتضى أن يكون الامكان اما أن يكون وصفا سلبيا ، أو وصفا وجوديا . وكان القسمان باطلين ، فكان القول بكون الشىء ممكن الوجود باطلا .

الحجة الثالثة : انا اذا قلنا : الشىء يجوز أن يكون موجودا ، ويجوز أن يكون معدوما : يقتضى تقرر ذلك الشىء حال وصفه بكونه معدوما . وهذا يقتضى كون المعدوم شيئا . وأنتم لاتقولون به .

وأيضا : القائل بأن المعدوم شىء ، لايمكنه القول بالامكان . وذلك لأن الامكان على هذا التقدير ، اما أن يكون وصفا للماهية ، أو وصفا للوجود .

لا جائز أن يكون وصفا للماهية ، لأن الماهية يستحيل عليها الانقلاب والتغير ، فلا يعقل كون الامكان وصفا لها . ولا جائز أن يكون وصفا للوجود ، لأن الوجود قبل تجدده وحدوثه ، ما كان ثابتا ولا متعينا . والامكان عندكم ثابت قبل الحدوث . واذا كان كذلك ، امتنع القول بجعل الامكان صفة للوجود .

والجواب : مرادنا من الامكان هو كون الشىء بحيث يجوز أن يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ، ويجوز أن لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك . واذا ظهر مرادنا من لفظ الامكان ، زالت الشبهات المذكورة .

واذا عرفت هذا ، فنقول : بقاؤه على ما كان عليه قبل ذلك ، غير ممتنع . وعدم بقائه أيضا على ما كان عليه قبل ذلك غير ممتنع أيضا . ولما جاز الأمران ، امتنع رجحان أحدهما على الآخر ، الا لمرجح . الا أنه يبقى عليه أن يقال : لم لايجوز أن يكون محدث الأجسام محدثا ، وان كان قديما . ولكنه جائز الوجود لذاته ، الا أن الوجود كان به أولى ؟ وعند هذا نفتقر فى بيان كونه تعالى واجب الوجود لذاته ، الى الرجوع الى ماذكرناه فى البرهان الأول .

الطريق الثانى فى تقرير هذا البرهان : أن نقول : الأجسام محدثة ، وكل محدث فهو محتاج الى المحدث ، من غير تعرض لكون ذلك المحدث جائزا ، أو واجبا ـ وأكثر مشايخ المتكلمين كانوا معولين على هذه الطريقة ـ ثم لهؤلاء طريقان :

الأول : الذين قالوا : العلم باحتياج المحدث الى المؤثر : علم ضرورى . قالوا : والذى يدل عليه أن كل من رأى بناء رفيعا وقصرا مشيدا ، اضطر الى العلم بأن له بانيا وصانعا ، حتى أن من جوز حدوث ذلك البناء ، لا عن فاعل وبان : كل محكوما عليه بالجنون ، فعلمنا : أن هذه المقدمة بديهية .

الثانى : الذين قالوا بأن هذه المقدمة استدلالية ـ وهم أكثر شيوخ المعتزلة كـ « أبى على » و « أبى هاشم » ـ وطريقهم : هو أنهم يثبتون كون العبد موجدا لأفعال نفسه ، ثم يثبتون : أن أفعالنا انما افتقرت الينا ، لأنها حدثت بعد أن كانت معدومة . وعند هذا يظهر

أن الحدوث علة للافتقار الى المحدث . فالعالم لما كان محدثا ، وجب إفتقاره الى الفاعل . وعلى تمسكهم بهذا القياس سؤالات صعبة :

أولها : انا لانسلم أن الواحد منا محدث لافعال نفسه . وسيأتى تقريره ان شاء الله تعالى فى مسألة خلق الأفعال . ولم لايجوز أن يقال : ان أفعالنا تحدث عند قصودنا ودواعينا ، لابقدرتنا وداعيتنا ، بل على سبيل الاتفاق من غير مؤثر ؟ فان قالوا : الحدوث على سبيل الاتفاق محال . فليذكروا ذلك ابتداء فى حدوث العالم . حتى يدل حدوث العالم على وجود الفاعل من غير حاجة الى ذكر هذا القياس .

وثانيها : هب أن أفعالنا واقعة بقدرتنا ، لكن لانسلم أن علة الحاجة هى الحدوث . ودليله : الوجوه الكثيرة التى قدمناها فى أن الحدوث لايمكن أن يكون علة للحاجة . ولا جزءا لهذه العلة ، ولا شرطا لها .

وثالثها : هب أن حدوثها علة لحاجتها الينا ، لكن لم لايجوز أن تكون العلة هى ذلك الحدوث اعنى : ماهية الحدوث بشرط اضافتها الى تلك الأفعال الخاصة ـ والعالم وان حصل فيه الحدوث ، لكن لم يحصل فيه ذلك الشرط الخاص ، فلا يلزم أن يحسل فيه الحاجة الى الفاعل .

البرهان الرابع فى اثبات الصانع (١٩) الاستدلال بحدوث الصفات
والعلماء حصروا ذلك فى نوعين : دلائل الأنفس ، ودلائل الآفاق .

أما دلائل الأنفس : فهى الاستدلال بتكون الانسان من النطفة . والله تعالى ذكر هذه الدلالة فى القرآن العظيم ، فى آيات كثيرة .

---

(١٩) فى اثبات العلم بالصانع : ب .

وتقريرها : أن نقول : النطفة جسم متشابه الأجزاء فى الصورة والشكل .
فاما أن يقال : انها متشابهة الأجزاء فى الحقيقة ، أو ليست كذلك .
وذلك لأن الأطباء يقولون : ان عند استيلاء حرارة الشهوة على البدن ، يحصل ذوبان لجملة الأعضاء ، فبعضها ينفصل من ذوبان العظم ، وبعضها من ذوبان اللحم ، وبعضها من ذوبان العين ، وبعضها من ذوبان القلب . فهو ان كان متشابه الحقيقة والصورة (٢٠) فى الحس ، الا أنه مختلف الطبيعة فى الحقيقة . فالعظم يتولد مما ذاب من العظم ، والعصب يتولد مما ذاب من العصب . وعلى هذا القياس جميع الأعضاء .

اذا عرفت هذا فنقول : ان كانت النطفة جسما متشابه الأجزاء فى الحقيقة . فنقول : لاشك أن تأثير حرارة الرخوى المزاج ، وتأثير قوى الكواكب ، بالنسبة اليه على السوية . ومهما كان تأثير المؤثر متشابها ، وتأثير أجزاء القابل فى الماهية والطبيعة متشابهة ، وجب أن يكون الأثر متشابها . ولهذا السبب فان الفلاسفة قالوا : شكل البسيط هو الكرة . قالوا : لأن قوة الطبيعة فى البسيط واحدة ، والقابل متشابه . فوجب أن يكون الشكل شكلا متشابها . وهو الكرة . ولما دل الحس على كون البدن مركبا من أعضاء مختلفة فى الكمية والكيفية والشكل والطبيعة والخاصية ، لزم القطع بأن المؤثر فى تخليقها ليس هو الطبيعة ، ولا قوى الكواكب ، بل صانع حكيم مدبر بالقدرة والاختيار .

اما على قول من يقول : النطفة وان كان جسما . متشابه الاجزاء فى الصورة ، لكنها مختلفة الأجزاء فى الطبيعة .

فنقول : ان كل مركب لابد وأن يكون مركبا من أجزاء ، كل

---

(٢٠) متشابه الصور والصفة : أ .

واحد منها يكون بسيطا فى نفس الأمر وفى الحقيقة . واذا كان كذلك ، فكل واحد من تلك الأجزاء يكون قابلا متشابه الأجزاء فى الحقيقة ، وتكون للقوة الطبيعية الفاعلة فيها قوة واحدة . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء على شكل الكرة ، فوجب أن يكون بدن الانسان على صورة شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض . ومعلوم أن الأمر ليس كذلك .

وأيضا فالنطفة رطوبة رقيقه ، وما كان كذلك فانه لا يحفظ ترتيب الأجزاء ، ولا نسبة بعضها الى بعض ، فالجزء الذى يحصل من ذوبان الرأس قد يصير أسفل ، والجزء الذى يحصل من ذوبان القلب قد يصير فوق . وكان ينبغي أن لايبقى ترتيب الأعضاء ووضعها على نسبة واحدة فى الأكثر ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، عملنا : أن انخلاق كل واحد من هذه الأعضاء وبقاءها على ترتيبها ، بتخليق قادر حكيم .

الا أنه بقى ههنا أن يقال : لم لايجوز أن يقال : انما حصلت بتخليق بعض الملائكة ، أو بتخليق الكواكب ، فانها أحياء ناطقة فاعلة مختارة ؟ وعند ذلك لابد من الرجوع الى البراهين المتقدمة .

وأما دلائل الآفاق : فبعضها سفلية عنصرية . ومجامعها الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن والآثار العلوية ، وبعضها علوية فلكية . ومجامعها الاستدلال بحوال الأفلاك والكواكب . والاستقصاء فى هذا النوع من الدلائل ، مذكور فى القرآن العظيم ، ومشروح فى كتابنا المسمى بـ « أسرار التنزيل وأنوار التأويل »

المسألة الرابعة

في

أن الله تعالى قديم أزلي باق سرمدي

اعلم : أنا لما دللنا في المسألة الثالثة على وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته ، وكلّ ما كان واجب الوجود لذاته فان حقيقته لا تقبل العدم أصلا ، وكل ما كان كذلك ، فانه يجب أن يكون قديما أزليا باقيا أبديا . فعلى هذا لانحتاج بعد ذلك الى اقامة الدلالة على كونه تعالى أبديا . الا أن المتكلمين الذين كانوا قبلنا ، لما لم يذكروا تلك الطريقة في اثبات واجب الوجود ، لاجرم كانوا معولين في اثبات كونه تعالى أزليا أبديا على وجوه أخر ، فنحن أردنا أن نتبرك بايراد تلك الوجوه أيضا .

واعلم : أن مشايخ المتكلمين لما أقاموا الدلالة على افتقار العالم الى صانع . قالوا : صانع العالم . لو كان محدثا ، لافتقر الى محدث آخر ، ولزم التسلسل . وهو محال . فوجب القول بأن صانع العالم قديم .

فان قيل : الاشكال على هذا الاستدلال من وجوه :

الأول : لم لايجوز أن يقال : خالق هذا العالم المحسوس شيء محدث ، وخالق ذلك المحدث شيء قديم . وعلى هذا التقدير يكون صانع العالم محدثا . ولايلزم التسلسل أيضا . وهذا هو قول المفوضة وأصحاب الوسائط . الا ترى أن الفلاسفة يقولون : مدبر ما تحت كرة القمر ، هو العقل . وهذا العقل الفعال معلول عقل آخر ، وذلك العقل

معلول عقل آخر ، الى عشر مراتب ، وأكثر . ثم ذلك العقل الأول معلول وجود الله تعالى . وعند المفوضة : الاله الأكبر خلق السيارات السبع ، وفوض تدبير هذا العالم اليها . واذا كان هذا الاحتمال قائما ، فلابد من ابطاله .

السؤال الثانى : ان كل موجودين يفرضان ، فلابد وان يكونا اما معا ، أو يكون أحدهما سابقا على الآخر . فان كانا معا ، لزم أن يكونا قديمين أو محدثين . لكنكم تقولون : الاله قديم ، والعالم محدث . وان كان أحدهما قبل الآخر ، فتقدم أحدهما على الآخر . اما أن يكون بمقدار متناه . أو غير متناد . فان كان بمقدار متناه . كان كل واحد منهما محدثا . وذلك محال . وان كان بمقدار غير متناه . فذلك محال . لوجوه :

الأول : انه على هذا التقدير ، قد يكون انقضاء قبل اليوم مدة غير متناهية . وانقضاء ما لانهاية له غير معقول .

الثانى : انه ان كان يتوقف حصول اليوم على أن ينقضى قبله ما لانهاية له ـ وانقضاء غير المتناهى محال ، والموقوف على المحال محال ـ فوجب أن يمتنع حصول اليوم . وحيث حصل اليوم ، علمنا أن المنقضى متناه . لاغير متناه .

التالث : ان المنقضى من زمان الطوفان الى الأزل ، اقل من المنقضى من زماننا هذا الى الأزل . فاذا طبقنا بين هاتين الجملتين من هذين الطرفين اللذين يليانا ، وجب أن يظهر التفاوت من طرف الأزل . والا لكان البعض مثل الكل فتكون المدة المنقضية متناهية ، فيكون تقدم الله تعالى على العالم متناهيا .

الرابع : انه لما كان تقدم الله على العالم أمرا واجب الثبوت . وهذا التقدم لايتقرر الا بهذه المدة ، كان دوام ذات الله تعالى واستمرار بقائه ، مفتقرا الى تحقيق هذه المدة . والمفتقر الى الغير ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . وهذا خلف .

الخامس : ان المدة لاتعقل الا بتعاقب الآنات ، وتوالى الأزمنة والساعات . فلو كان البارى تعالى متقدما على العالم بمدة لانهاية لها ، ولا أول لها ، لزم حصول الأزمنة المتوالية فى الأزل . وذلك محال . لأن توالى بعض الأزمنة بالبعض ، يقتضى كون كل واحـــد منها مسبوقا بغيره . والأزل عبارة عن نفى المسبوقية بالغير . والجمع بينهما متناقض .

لايقال : هذه الاشكالات انما تلزم اذا قلنا : ان الله تعالى قبـــل العالم ، وسابق عليه بمدة موجودة وزمان متحقق . ونحن لانقـــول بذلك ، بل نقول : انـــه تعـــالى سابق على العالم بمدة مفروضـــة موهومه ، لاتحقق لها خارج الذهن .

لانا **نقول :** هذا الكلام ضعيف جدا . لأن تقـدم البارى تعـــالى على العالم ، اذا كان حاصلا لابحسب فرضنا واعتبارنا ، بل بحسب الحقيقة والوجود ، سواء وجد الفرض ، أو لم يوجد ، ثم ثبت أن هذا التقدم والسبق ليس الا بمدة غير متناهية ، وجب أن يكون حصول تلك المدة ، لا بحسب الفرض فقط ، بل بحسب الوجود والتحقق .

السؤال الثالث : ان الأزل والأبد متقابلان تقابل السلب والايجاب ، وتقابل المتناقضين والمتعاندين (٢١) . وكل أمرين هذا شانهما ، فلابد وأن يتميز أحدهما عن الآخر .

فعلى هذا آخر الأزل متصل بأول الأبد ، الا أن القول بهـــذا أيضا محال . لأن كل نقطة فرضناها آخر الأزل وأول الأبد ، فاول الأبد كان حاصلا قبل ذلك . لانالو فرضنا نقطة أخرى قبل تلك النقطة بمائة سنة ، لم يصر الأبد أزلا ، بسبب زيادة هـــذا القدر المتنهاى

---

(٢١) المتعاندين : أ - والمتغايرين : ب

عليه . فاذن ليس للأزل البتة آخر ، ولا للأبد البتة أول . فاذن لا يتميز الأول عن الأبد البتة : مع كون كل واحد منهما مناقضا للآخر ، ومعاند له . هذا خلف .

السؤال الرابع : اذا قلنا : كان الله تعالى موجودا فى الأزل ، وسيكون موجودا فى الأبد . فقولنا « كان » يفيد أمرا كان موجودا حاصلا ، وقد انقضى وما بقى . وقولنا « يكون » يفيد أمرا سيصير موجودا وحاصلا وبعد ما حصل . فاذن كل ما يصدق عليه أنه كان وسيكون ، فهو محكوم عليه بكونه متجددا متغير . وذات الله تعالى لما كان واجب الدوام ممتنع التغير ، وجب أن لا يصدق عليه البتة ، أنه كان فى الأزل وسيكون فى الأبد وأنه كائن الآن . ثم انا لما جربنا عقولنا وجدناها حاكمة بأن كل مالا يصدق عليه أنه كان قبل وسيكون بعد ، وأنه كائن الآن : فهو معدوم محض .

وعند هذا قال المنكرون : انكم لما أثبتم ذاتا منزهة عن الجهات والأكوان (٢٢) والأوضاع ، خرج هذا الاثبات عن العقل ، وقرب من العدم المحض . ثم انكم الآن لما أثبتموه منزها عن أن يصدق عليه قولنا : كان ، ويكون ، وهو كائن : فهذا تصريح بالعدم المحض . واذا أدخلتموه تحت قولنا : كان ويكون وهو كائن اقتضى ذلك الحكم عليه بكونه متجددا متغيرا ، فكيف الخلاص عن هذه العقدة المحيرة ، والمضائق المضلة المعمية ؟

ونظم المعرى هذا المعنى فى شعر له . فقال :

قلتم : لنا صانع حكيم ... قلنا : صدقتم . كذا نقول
ثم زعمتم : بلا زمان ... ولا مكان . ألا فقولوا
هذا كلام . له خبىء ... معناه : ليست لنا عقول

---

(٢٢) والألوان !!

والجواب عن السؤال الاول : انا سنقيم الدلالة القاهرة ان شاء الله تعالى فى باب قدرة الله تعالى ، على أنه لا خالق ولا موجد الا الله . وعند هذا يبطل القول بثبوت المتوسطات .

والجواب عن السؤال الثانى : انا ذكرنا فى أول مسالة حدوث الأجسام : أن تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض ، ليس بالزمان . فتقدم ذات البارى تعالى على العالم يكون من هذا الجنس .

والجواب عن السؤال الثالث ـ وهو السؤال الطاعن فى قولنا : البارى تعالى سابق على العالم سبقا لا أول له ـ فاعلم : أن هذا السؤال لازم على الكل . سواء أقر ذلك الانسان بحدوث العالم وقدم الصانع ، أو أنكر ذلك . وذلك لأنه ان أقر بحدوث العالم لزمه الاقرار بعدم لا أول له . وان قال بقدم العالم ، لزمه الاقرار بوجود لا أول له . فعلى جميع التقديرات لابد من الاقرار بمعقول لا أول له . ولابد من الاقرار بأمر له أول . واذا كان الأمر كذلك ، زالت هذه الشبهات .

والجواب عن السؤال الرابع ـ وهو قوله : « ان كل ما يصدق عليه بانه كان ويكون ، فهو متجدد ومتغير » ـ فنقول : المراد من قولنا : كان ويكون ، استمراره مع الأزمنة الماضية والازمنة الآتية ، من غير أن يكون متغيرا بحسب تغير هذه الأزمنة . وهذا المعنى مما يدركه العقل ـ الذى نوره الله تعالى بنور هدايته ـ وان كان الوهم والخيال يعجزان عنه .

واعلم : أن المشايخ ـ رحمهم الله ـ احتجوا على بقاء الصانع بحجتين :

الحجة الأولى : قالوا : لو عدم بعد وجوده ، لكان اما أن يكون عدمه باعدام معدم ، أو بطريان ضد ، أو بانتفاء شرط . والأول محال ،

لأن القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفى محض ، فيمتنع كون الاعــدام بالفاعل . ولا جائز أن يكون بطريان ضد ، لأن هذا الضد محدث ، والقديم أقوى من المحدث . فكان اندفاع هذا الضد بسبب وجــوده أولى من انعدامه بسبب طريان هذا المحدث . ولا جائز أن يكون بسبب زوال شرط ، لأن ذلك الشرط يجب أن يكون قديما ، لأن المحدث يمتنع أن يكون شرطا للقديم . واذا كــان كذلك ، كان الكــلام فى عدمه ، كالكلام فى عدم القديم الأول . فيلزم التسلسل . وهو محال .

الحجة الثانية : انه لو صح عليه التدم ، لكانت ماهيته قــابلة للعدم وللوجود ، ولو كان كذلك لكان مفتقر الى المؤثر . وكل مفتقر الى المؤثر محدث ، فيلزم : أنه لو صح العدم عليه بعد وجود ، لكان محدثــا

وتقرير هذه المقدمات قــد تقدم فى مسالة حدوث الأجسام ، ولما امتنع حدوثه امتنع عدمه بعده وجوده . وبالله التوفيق .

المسألة الخامسة

فى

أن حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق لعين ذاته المخصوصة

اعلم : أن جماعة عظيمة من مشايخ علم الأصـــول ٠ زعموا : أن الذوات من حيث انها ذوات متساوية ٠ وانما يمتاز بعض الذوات عن البعض ، لاختصاصها بصفات مخصوصة ٠ ثم قالوا بناء على هذا الأصل : ان ذاته تعالى من حيث انها ذات ، مساوية لسائر الذوات ٠ وانما تمتاز ذاته عن سائر الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصة ، لأجلها تصح الالهية ٠ وتلك الصفات هى : وجـوب الوجود ، والقدرة التامة ، والعلم التام ٠

وزعم « **أبو هاشم** » : أنها صفة تقتضى تقتضى لذاتهـا صفـــــات أربعة : هى : الموجودية ، والعالمية ، والقادرية ، والحيية ٠

والذى نختاره ونقول بـه : ان ذاتـه سبحانه وتعالى ـ مخالفة لسائر الذوات لنفس كونها تلك الذات المخصوصة ٠

واعلم : أن الخصم ربما قال فى هذا الموضع : ان كلامكم فى هذا الموضع متناقض لأنكم تقولون : انه تعالى يخالف خلقه لذاته المخصوصة فقولكم « المخصوصة » يدل على المفهوم الزائد على الذات ٠ فكان هذا اعترافا بأن المخالفة انما وقعت بأمر زائد على الذات ٠ فثبت : أن قولكم بأنه تعالى يخالف سائر الذوات لذاته المخصوصة ، لالأمر زائد على الذات : كلام متناقض ٠

واعلم : أنا قبل الخوض فى الدليل ، نذكر مايزيل هذا الاشكال . فنقول : انه لايجب فى كل شىء يخالف شيئا آخر ، أن تكون مخالفته له ، لأجل أمر زائد عليه . والذى يدل عليه وجوه :

الوجه الأول : ان الشيئين المختلفين . لو كان اختلافهما ، لأجل اختصاصهما بأمر زائد ، لكان ذلك الزائد ، اما أن يكون مخالفا للآخر ، أو لايكون فان لم يكن مخالفا للآخر ، امتنع كونه سببا لأن يصير غيره مخالفا للآخر . وان كان مخالفا للآخر ، وجب أن تكون مخالفته لأجل شىء آخر . ولزم اما التسلسل واما الدور . وهما محالان . فثبت : أنه لابد من الانتهاء الى شيئين يختلفان لنفسهما ، لالأمر زائد .

الوجه الثانى : وهو أن الذاتين اذا كانتا متساويتين من كل الوجوه ، ثم قامت بكل واحدة منهما صفة مخالفة للصفة القائمة بالذات الأخرى ، فعند هذا الفرض بقيت الذاتان كما كانتا متساويتين ، والصفتان كما كانتا مختلفتين ، وما كانتا متساويتين لاتنقلبان البتة مختلفين ، وما كانتا مختلفتين لا تنقلبان البتة متساويتين . وعند هذا يظهر أن المختلفتين لا يعقلان (١) الا أن يكونا مختلفتين لذاتيهما . وأما فرض أمرين يختلفان بسبب أمر زائد على ذاتيهما . فذلك غير معقول .

الوجه الثالث : انا اذا فرضنا ذاتا ، وقامت بها صفة . فالذات من حيث انها هى ، لابد وأن تكون مخالفة لتلك الصفة ، والا لم تكن احداهما بأن تكون موصوفة ، والأخرى بأن تكون صفة أولى من العكس . واذا كانت تلك الذات مخالفة لتلك الصفة ، كانت مخالفة تلك الذات لتلك الصفة ، لنفس الذات ، لالأمر زائد .

فثبت بهذه الوجوه : أنه لابد من الاعتراف بأمور يخالف بعضها بعضا ، لانفسها وذواتها حيث هى هى ، لا باعتبار صفة قائمة بها .

---

(١) لاتعقلان : ب

واذا عرفت هذا فنقول قولنا : « الله تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصه » المراد منه ما ذكرناه ولخصناه (٢) .

واذا لخصنا محل النزاع . فنقول : الدليل على أنه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة : أنه لو كنت ذاته من حيث انها تلك الذات مساوية لسائر الذوات - وقد عرفت أن الأشياء المتساوية فى تمام الحقيقة - يجب أن يصح على كل واحد منها ماصح على الآخر ، واذا كذلك كان اختصاص ذاته بصفته المخصوصة ، وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمرا جائزا . فترجح ذلك الجائز على سائر الجائزات ، ان لم يكن لأمر فقد ترجح الممكن لا عن مؤثر . وهو محال . وان كان لأمر عاد الطلب فى اختصاص ذاته بذلك الأمر ، فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان . فثبت : أن القول بكون ذاته سبحانه وتعالى مساوية لسائر الذوات فى كونه ذاتا يفضى الى أحد هذه المحالات ، فكان القول به محالا . وبالله التوفيق .

واحتج الخصم : بان جميع الذورات متساوية فى كونها ذوات . واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون امتياز بعضها عن البعض ، بسبب الصفات والأحوال .

اما بيان (٣) المقدمة الأولى - فيدل عليه وجوه :

الأول : انه يصح تقسيم الذوات الى الواجب والى الممكن . ومورد التقسيم مشترك بين القسمين .

والثانى : انا اذا اعتقدنا . ذاتا . فسواء اعتقدناه قديما أو محدثا أو واجبا أو ممكنا ، فان اعتقاد كونه ذاتا لايزول ولا يتبدل . وهذا يدل على أن المفهوم من الذوات واحد فى كل المواضع .

والثالث : انا نقول : المعلوم اما ذات واما صفة . وصريح العقل يشهد بان هذا التقسيم منحصر . ولولا أن المفهوم من كون الذوات

---

(٢) وتحققناه : ب

(٣) المقدمة ... الخ : ب

ذاتا أمر واحد . والا لم يكن هذا التقسيم منحصرا . فثبت بهـذه الوجوه : أن الذوات متساوية فى كونها ذوات .

وأما المقدمة الثانية ـ وهى أنه لما كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون امتياز بعض الذوات عن بعض بسبب الصفات ـ فذلك لأنه لأنه لاشك أن الله تعالى متميز عن سائر الموجودات . وثبت أن ذاته مساوية لسائر الذوات . ومابه الامتياز غير مابه المشاركة ، فوجب أن يكون امتياز ذاته عن سائر الذوات بأمور زائدة على الذات . يكون بالصفة .

لايقال : لم لايجوز أن يكون امتياز ذوات المحدثات عن ذاته ، بسبب اختصاص ذاوت المحدثات بصفات ثبوتية ، وامتياز ذاته سبحانه عن ذوات المحدثات ، بسبب سلب تلك الصفات عن ذاته ؟

لأنا نقول : الذات من حيث انها ذات ، لو كانت مستقلة بنفسها فى التحقق ، غنية عن الصفات ، لزم جواز أن ينقلب ذات السواد بياضا ، وذات البياض سوادا ، وذات الواجب عرضا حالا فى المحل . وبالعكس . وكل ذلك محال . وان لم تكن الذات من حيث انها ذات مستقلة الا مع الصفات ، وجب أن يكون امتياز ذات الحق تعالى عن غيره ، بسبب ثبوت الصفات ، لابسبب سلب الصفات .

والجواب : لا نسلم أن الذوات متساوية فى كونها ذوات . والوجوه الثلاثة التى عولتم عليها قائمة بعينها فى الصفات ، فيلزمكم أن تكون الصفات متساوية فى كونها صفات ، فيلزمكم أن يكون امتياز بعض الصفات عن بعض بصفات أخرى . ويلزم التسلسل . وأيضا : فالمفهوم من كونها ذوات كونها أمور قائمة بأنفسها . والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل . وهو مفهوم سلبى . ولا نزاع فى كون هذا المفهوم السلبى أمرا مشتركا فيه بين الذوات كلها . وانما النزاع فى أن تلك الحقائق

المحكوم عليها بهذا القيد السلبى . هل هى متساوية من حيث انهــا هى ؟ ودليكم لايفيد ذلك . واعلم : أن الخصوم زعموا : أن الذوات متساوية فى تمام كونها ذوات ، ثم اثبتوا لكل واحد من تلك الذوات صفة لازمة . فحاصل قولهم يرجع الى أن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية ، يلزمها لوازم مختلفة . وذلك مما لا يقبله العقل .

أما على ما قلنا فانا زعمنــا : **أن الذوات والحقائق مختلفة فى أنفسها ، الا أنه يلزمها لازم مشترك ، وهو كونها أمورا قائمة بأنفسها ، غنية عن محال تحل فيها** . فحاصل قولنا يرجع الى أن الأشياء المختلفة يلزمها لوازم متساوية . وهذا غير ممتنع فى العقول . اذ المختلفات متشاركة فى كونها مختلفة ، والمتضادات (٤) متساوية فى كونهــا متضادة .

---

(٤) والحوادث : ب

المسألة السادسة

في

أن وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته أم لا ؟

المذاهب الممكنة في هذه المسألة لا تزيد على ثلاثة :

أحدها : قول من يقول : اطلاق لفظ الموجود على واجب الوجود ، وعلى ممكن الوجود ، ليس بحسب معنى واحد ، بل بحسب مفهومين . وهذا هو قول « أبى الحسن الأشعرى » و « أبى الحسين البصرى » وأتباعهما .

والقول الثانى : هو أن وقوع لفظ الموجود على الواجب ، وعلى الممكن ، بحسب مفهوم واحد ، الا أن ذلك المفهوم غير مقارن لشىء الماهيات ، بل هو وجود مجرد ، وانما يتميز عن سائر الوجودات بقيد سلبى ، وهو أنه غير عارض لشىء من الماهيات . ووجودات الممكنات أوصاف عارضة لماهيات الممكنات . وهذا القول هو اختيار « **أبى علي بن سينا** » فى جميع كتبه .

والقول الثالث : وهو أن وقوع لفظ الموجود على الواجب ، وعلى الممكن ، بحسب مفهوم واحد . وذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق ـ سبحانه وتعالى وتقدس ـ ولحقيقته المخصومة . وهو المختار عندنا ، وعند طائفه عظيمة من علماء الأصول .

فأما القول الأول فقد تكلمنا فيه فى مسألة أن المعدوم شىء أم لا ؟ فلا نعيده

وأما القول الثانى الذى اختاره « أبو على بن سينا » فنقول : انه باطل ويدل عليه وجوه : الأول : ان الوجود من حيث انه وجود ، مفهوم واحد على مادلت عليه الدلائل ، ووافقنا فيه « أبو على بن سينا »

وأيضا : هذه المسالة متفرعة على هذا القول . فنقول : الوجود من حيث انه وجود اما أن يقتضى أن يكون عارضا الماهية ، أو يقتضى أن لايكون عارضا لماهية ، أو لايقتضى لا أن يكون عارضا ولا أن يكون غير عارض ، بل الأمر ان جائزان عليه . فان اقتضى الوجود من حيث انه وجود ، أن يكون عارضا لماهية من الماهيات ، وجب أن يكون وجود واجب الوجود عارضا الماهية من الماهيات . فقوله : انه وجود مجرد ، غير عارض الشىء من الماهيات : قول باطل . وما ان اقتضى الوجود ، أن يكون غير عارض الشىء من الماهيات ، وجب أن لا يكون شىء من الوجودات عارضا لشىءمن الماهيات البتة . فهذه الممكنات اما أن لاتكون موجودة أصلا ، وان كانت موجودة كانت وجوداتها نفس ماهياتها . فيكون لفظ الوجود واقعا على الموجـــودات بالاشـــتراك اللفظى ، لا بالاشتراك المعنوى . وقد بينا أن ذلك باطل ، وأن هذا البحث متفرع على أن لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوى .

وأما ان قلنا : الوجود من حيث انه وجود لايقتضى أن يكـــون عارضا لماهية ، ولا أن يكون غير عارض لها . فحينئذ يمتنع أن يصير عارضا أو غير عارض ، الا لسبب منفصل . فوجود واجب الوجـــود لايصير مجردا الا بسبب منفصل ، فيكون واجب الوجود لذاتـــه ، واجب الوجود لغيره . وهو محال .

وأيضا : قد عرفت أن الماهيات المتساوية فى تمام تلك الماهية ، كل ماصح على كل واحد منها ، صح على كلها . فاذن كل ما صـــح

على جميع الموجودات العارضة ، لماهيات الممكنات ، وجب أن يصح على واجب الوجود • وكل ما ثبت لواجب الوجود ، وجب أن يثبت لوجودات جميع الماهيات الممكنات • وكل ذلك باطل قطعا • ولما ثبت بهذا البرهان القطعى (٥) امتنع هذه الأقسام ، ثبت أن القول الذى اختاره « أبو على بن سينا » قول مردود •

الحجة الثانية على فساد هذا المذهب : انه لو لم تكن للبارى تعالى ماهية وحقيقة ، الا الوجود المفيد بالقيد السلبى ، وهو أنه غير عارض لشىء من الماهيات ، فمبدأ وجودات الممكنات اما أن يكون هو ذلك الوجود لابشركة من ذلك السلب ، واما أن يكون بشركة من ذلك السلب • فان المبدأ هو ذلك الوجود لابمشاركة من ذلك السلب ، وجب أن يكون أخس الموجودات مشاركا لذات الحق سبحانه وتعالى فى تلك المبدئية وان كانت المبدئية بمشاركة من ذلك السلب ، كان السلب جزءا من مبدء الثبوت وذلك محال • اذ لو جاز فى العقل أن يكون العدم جزءا لعلة الثبوت ، فليتجه أيضا أن يكون تمام علة الثبوت • وحينئذ لايمكننا أن نستدل بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود •

فان قيل : لم لايجوز أن يكون ذلك الوجود المجرد مستلزما لصفة ، ويكون الوجود مع تلك الصفة مبدءا للممكنات ؟

قلنا : التقسيم المذكور عائد فى كيفية استلزام الوجود لتلك الصفة ، وهو أن المؤثر فى ذلك الاستلزام اما الوجود لابمشاركة ذلك السلب ، أو بمشاركة ذلك السلب • الحجة الثالثة : اتفق الحكماء على أن الوجود بديهى التصور ، والدلائل العقلية ناطقة بذلك • واتفق الحكماء على أن كنه ماهية الحق سبحانه غير معقول للبشر • والبراهين العقلية ناطقة بذلك • واذا كان الوجود معلوم التصور ، وحقيقة الحق

---

(٥) القاطع : ب

سبحانه وتعالى غير معلومة التصور ، وجب أن تكون حقيقة الحق سبحانه غير الوجود .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون المجهول من حقيقة الحق قيوده السلبية ؟

قلنا : هذا باطل لأن القيود السلبية معلومة . ولذلك فانا يمكننا أن نعقل أن وجوده غير عارض لشىء من الماهيات أصلا .

واتفقت الفلاسفة على أن المعلوم من الحق سبحانه هو السلوب والاضافات .

الحجة الرابعة : ثبت فى علم « علم المنطق » أن الوجوب والامتناع والامكان كيفيات لنسب المحمولات الى الموضوعات . مثلا : اذا قلنا : « الانسان يجب أن يكون حيوانا » فالانسان هو الموضوع ، والحيوان والحيوان هو المحمول ، وثبوت الحيوان للانسان هو النسبة . وهى المسماة بالرابطة . ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب . وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة . وهذا كلام حق معقول .

اذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : « يجب أن يكون البارى تعالى موجودا » فالبارى هو الموضوع ، والموجود هو المحمول ، واسناد الموجود الى تلك الحقيقة هو الرابطة . والوجوب كيفية لهذه النسبة والرابطة . واذا كان الأمر كذلك ، لم يصر اثبات وجوب الوجود (٦) فى حق الله تعالى معقولا ، الا اذا قلنا : ان حقيقته مغايرة لوجوده .

الحجة الخامسة : احتج « أبو على بن سينا » على أن وجود الممكنات مغاير لماهياتها بأن قال : « يمكننا أن نعقل هذه

---

(٦) اثبات الوجود : ١

الماهيات عندما نشك فى وجودها ، الى أن يقوم البرهان على كونها موجودة . والمعلوم غير ما هـو غير معلـوم . فماهياتها مغايـرة لوجوداتها . فكذا ههنا يمكننا أن نعقل أن اله العـالم ماهو ؟ وموجـد الممكنات ما هو ؟ حال ما نشك فى وجوده الى أن يثبت بالبرهان كونه موجودا . والمعلوم غير ما هو غير معلوم . فهذا يقتضى أن تكـون حقيقته غير وجوده » .

واعلم : أنه يمكنه أن يجيب عن هذا الوجه بفرق لطيف .

الحجة السادسة : ههنا مقدمة سلم « أبو على بن سينا » وأكـثر العقلاء صحتها واستقامتها . وهى أن أفراد النوع الأخير كل ما صح على واحد منها ، صح على كلها . وقد بنى « أبو على » على هذه المقدمة فى كتبه الحكمية : مطالب كثيرة .

اذا عرفت هذا ، فنقول : لو كانت حقيقة البارى تعالى هى محض الوجود ، كان كل ما كان من لوازم ذاته ، وجب أن يكون حاصـلا لجميع الموجودات . وان كان وجوده أخص الوجودات (٧) وكـل ما كان ممتنعا على ذاته ، وجب أن يكون ممتنعا على سائر الموجودات ، وهو يفضى الى التناقض . لأنه كما أن وجود هذه المحدثات للكائنات الفاسدات ، وجود ضعيف سريع الزوال والعدم ، وجب أن يكون وجود الحق سبحانه كذلك ، وكما (٨) أن وجود الحق واجب الدوام ، ممتنع التغير ، وجب أن تكون هذه الموجودات (٩) الحسية كذلك . وذلك يفضى الى التناقض . وكل ذلك باطل .

---

(٧) الموجودات :
(٨) ولما : ب
(٩) الوجودات :

واحتج « أبو على بن سينا » على صحة قوله بأن وجود البارى سبحانه وتعالى ، لو كان صفة عارضة لماهيته ، لكان مفتقرا الى تلك الماهية • والمفتقر الى الغير هو الممكن لذاته • فذلك الوجود ممكـن لذاته • والممكن لذاته لابد له من مؤثر • والمؤثر فيه اما تلك الماهية أو غير تلك الماهية • لا جائز أن يكون المؤثر فى ذلك الوجود هو تلك الماهية • لأن المؤثر متقدم بالوجود على الأثر ، فيلزم أن تكون تلك الماهية متقدمة بوجودها ، على وجودها ، وذلك محال •

ولا جائز أن يكون المؤثر فى ذلك الوجود غير تلك الماهية ، لأنه يلزم أن يكون الواجب لذاته مفتقرا فى وجوده الى سبب منفصل • وذلك محال

والجواب : كما أن المؤثر متقدم بالوجـــود على الأثر ، فكذلك القابل متقدم بالوجود على المقبول • ولا نزاع أن وجود الممكنـــات زائد على ماهياتها ، فيلزم أن تكون تلك الماهيات القابلة لتلك الوجودات منفدمة بوجودها على وجودها • وذلك محال •

فان قلتم : لم لا يجوز أن تكون هذه الماهيات متقدمة على وجودانها بنفس تلك الماهيات لابوجود آخر ؟

قلنا : فلم لايجوز أن يكون الحال كذلك فى جانب المؤثر ؟

المسألة السابعة

في
أن الله تعالى ليس بمتحيز

الحجة الأولى : ويدل عليه وجوه · كل متحيز منقسم وكل منقسم ممكن الوجود لذاته · فكان متحيز فهو ممكن الوجود لذاته · وهذا يستلزم أن كل ما لا يكون ممكن الوجود لذاته ، وجب أن لايكون متحيزا · أما أن كل متحيز فهو منقسم لذاته ، فهذا بناء على نفى الجوهر الفرد · وسيأتى الكلام عليه فى هذه المسالة ، وأما أن كل منقسم لذاته فهو ممكن لذاته ، وذلك لأن كل منقسم فهو مركب ، وكل مركب فهو مفتقر فى تحققه الى تحقق كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزاء الشىء غير ذلك الشىء ، فكل منقسم فهو مفتقر فى تحققه الى غيره ، وكل مفتقر فى تحققه الى غيره ، فهو ممكن لذاته · فثبت : أن كل منقسم فهو ممكن لذاته ·

الحجة الثانية : انا ذكرنا فى مسالة حدوث الأجسام : أن كل متحيز فهو محدث · فلو كان البارى تعالى متحيز ، لكان محدثا ، لكنه يمتنع أن يكون محدثا ، فيمتنع أن يكون متحيزا ·

الحجة الثالثة : وذكرنا فى مسالة حدوث الأجسام : أن كل متحيز فهو متناهى المقدار ، وكل متناهى المقدار فهو محدث ، ينتج أن كل متحيز فهو محدث · والبارى تعالى ليس بمحدث ، فلا يكون متحيزا ·

الحجة الرابعة : ذكرنا فى مسالة اثبات الصانع : أن المتحيزات متساوية فى تمام الماهية ، فلو كان البـارى تعالى متحيزا ، لكانت

ماهيته مساويه لسائر الماهيات فى تمام الماهية ، ولو كان كذلك ، لافتقر فى اختصاصه بصفات الالهية الى مرجح ومخصص . وذلك محال . فالقول بكونه متحيزا محال .

الحجة الخامسة : لو كان جسما ، لكان منقسما . فاما أن يقوم علم واحد وقدرة واحدة بجميع تلك الاجزاء . وهذا محال . لامتناع حاول الصفة الواحدة فى المحال المتعددة ، واما أن يقوم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة ، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء موصوفا بجميع صفات الالهية ، فكان هذا تصريحا باثبات الآلهة الكثيرة . وذلك محال ـ على ما سيأتى بيانه .

الحجة السادسة : لو كان جسما ومتحيزا ، لكان مساويا الأجسام فى كونه متحيزا وجسما وبعد هذا اما أن يكون مباينا لها فى أمر ذاتى ، واما أن لايكون . فان باينها فى أمر ذاتى ، كانت الجسمية التى بها المشاركة ، مغايرة لذلك الأمر الذى حصلت به المباينة . فكانت ذاته مركبة من جزئين ، بهما قوام حقيقته . وكل ما كان كذلك ، فهو ممكن الوجود لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . هذا خلف . وأما ان لم يبين هذه الأجسام المحدثة فى وصف ذاتى أصلا ، لزم من حدوث هذه الأجسام وقبولها للعفونة والفساد ، أن يكون كل جسم كذلك ـ تعالى الله عنه علوا كبيرا .

الحجة السابعة : لو كان جسما لكان مركبا من الأجزاء . وتلك الأجزاء اما أن تكون متساوية فى الماهية أو مختلفة فى الماهية . فان فان كان الأول فكما صح فى الجزء الفوقانى أن يكون فوق ، صح فى السفلانى أن يكون فوق . فاختصاص كل واحد منهما بما له من

الترتيب والوضع ، يكون أمرا جائزا ومفتقر الى المخصص والمرجح ، فيكون ذلك الجسم ـ لامحالة ـ مفتقرا الى المركب والمؤلف . وما كان كذلك امتنع أن يكون صانعا للعالم . وأما الثانى وهو أن تكون تلك الأجزاء مختلفة بالماهية ، وكل واحد من تلك الأجزاء المفروضة تكون له طبيعة واحدة وخاصية واحدة ، فالذى يصح أن يكون ممسوس (١) يمين الجزء الفرد من تلك الأجزاء ، صح أيضا أن يكون ممسوس يساره . وبالضد . واذا كان كذلك ، كان التفرق على تلك الأجزاء جائزا . واذا كان كذلك ، فتلك الأجزاء قد تركبت واجتمعت ، مع جواز أن تكون متفرقة متباينة . ومتى كان الأمر كذلك ، افتقرت فى تألفها وتركبها الى المؤلف والمركب . وكل ذلك على خالق كل العالم محال .

الحجة الثامنة : انه لو لم تكن الجسمية والتناهى فى المقدار مانعا من الالهية ، لتعذر القدح فى الهية الشمس والقمر ، لأنه لا سبيل لنا الى القدح فى الهية كل واحد منهما ، الا لكونه جسما مركبا من الأجزاء متناهيا فى القدر ، فاذا جوزنا كون الاله تعالى جسما متناهيا ، انسد هذا الطريق . فلا يمكننا القدح فى الهية الشمس والقمر ، ولما كان ذلك باطلا ، علمنا أن القول بأن الاله تعالى جسم : قول باطل .

---

(١) محسوس :

المسألة الثامنة

في

أنه تعالى ليس في مكان ولا في جهة

أعلم : أن كثيرا ممن يثبت كونه تعالى فى الجهة ، يزعم أن كل موجودين متحيزين (١) فلابد وأن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، مثل العرض والجوهر ، أو يكون مباينا عن الآخر فى الجهة ، مثل موجودين يكون كل واحد منهما قائما بالنفس • ويدعى أن العلم بأن كل موجودين فلابد وأن يكونا على أحد هذين القسمين علم ضرورى ، فان العلم بمتناع وجود موجودين ، لا يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، ولا مباينا عنه فى الجهة : علم ضرورى بديهى ، لا يقبل الشك

واعلم : أنا نحتاج الى أن نبين أن هذه المقدمات (٢) ليست بديهية • والذى يدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان العلوم البديهية لايجوز وقوع الاختلاف فيها للجمع العظيم • فلو كان وقوع هذه المقدمة بديهيا ، لامتنع اطباق الجمع العظيم على انكاره • ونرى جمهور الأذكياء من العقلاء متفقين على بطلان هذه المقدمة ، فان اثبات الجهة لله تعالى ، لم يقل به الا الحنبلة والكرامية • وأما كل من سواهم فهم متفقون على أن ذاته سبحانه وتعالى منزه عن الاختصاص بالحيز والجهة ، نظهر أن هذه المقدمة لبست بديهية •

---

(١) موجودين فلابد : أ

(٢) المقدمة : ب

الحجة الثانية : ان صريح العقل يشهد بأن زيدا وعمر او خالدا ، يشتركون فى معنى الانسانية ، ويمتاز كل واحد منهم عن الآخر بطوله وقصره وسواده وبياضه . ومابه المشاركة مغاير لما به المباينة . فاذن مفهوم الانسان من حيث انه انسان مغاير للطول والقصر ، ولكونه هنا وهناك ، ولكونه أسود أو أبيض . ثم الانسان من حيث انه انسان ، اما أن يكون له قدر معين وحيز معين ، واما أن لايكون كذلك . والأول والأول باطل . والا لما كان مشتركا فيه بين الأشخاص ذوات الأحياز المختلفة ، والمقادير المختلفة . فثبت : أن الانسان من حيث انـه انسان ليس له قدر معين ولا حيز معين ولا شكل معين . واذا كان كذلك فالتفتيش قد أخرج من المحسـوس ماليس بمحسوس . فكيف يبعد فى خالق كل المحسوسات ، أن يكون منزها عن الشكل والقدر والخير ؟

فان قيل : الانسان من حيث انه انسان لا وجود له فى الخارج ، بل فى العقل . ونحن ندعى أن كل موجودين فى الخارج ، فلابد وأن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، أو مباينا منه فى الجهة . فأين أحد المتباينين عن الآخر ؟

قلنا : نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود فى الخارج ، منزه عن المقدار والجهة ، بل غرضنا منه أنه يمكننا أن نعقل أمرا من الأمور ، مع أن العقل لا يثبت له تعالى جهة ولا قدرا . وقد ثبت لنا بهذا الدليل : هذا القدر . واذا لم يكن تصور مثل هذا الموجود مستبعدا فى العقل ، فبعد ذلك ادعاء أن هذا الموجود ، هل هو موجود خارج الذهن أو لايكون ؟ موقوفا على دليل منفصل .

الحجة الثالثة : انا ندرك المبصرات بالقوة الباصرة ، ثم الخيال لايمكنه أن يتخيل للقوة الباصرة كيفية وشكلا ، بل الخيال يستحضر المتخيلات أشكالا وصورا ، ويعجز عن أن يستحضر لنفسه صورة وشكلا ، فذات الوهم والخيال من أصدق الدلائل على انه لايجب أن يكون لكل

موجود صورة وشكل ، لأنه لاصورة عند الخيال من نفسه ولاشكل عند الوهم من نفسه .*.

الحجة الرابعة : ان أجلى (٣) العلوم البديهية الأولية : أن النفى والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان • وهذا العلم لابد وأن يكون مسبوقا بتصور معنى النفى والاثبات • فهل يتمكن العقل من أن يقول : ان معنى النفى لابد وأن يكون ساريا فى معنى الاثبات أو مباينا عنه بالجهة والحيز ، بل هذا الحكم ممتنع لذاته ؟ فعلمنا : أن استحضار متصورين فى العقل بحيث لايكون أحدهما ساريا فى الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة أمر جائز •

الحجة الخامسة : ان صريح العقل يشهد بأن كل موجودين يفرضان • فاما أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، او مباينا عنه فى الجهة ، أو لا سريا فى الآخر ، ولا مباينا عنه بالجهة • وهذا القسم الثالث لاشك أنه حاصل بحسب القسمة العقلية • واذا رجعنا الى أنفسنا لم نجد البتة فى عقولنا نبوة عن اثبات هذا القسم الثالث ، بل نجد العقل متوقفا فيه بالنفى (٤) والاثبات ، طالبا للحجة على الجزم باثباته ، (٥) الجزم بامتناعه • فعلمنا أن امتناع هذا القسم ليس من الأوليات •

الحجة السادسة : ان عقلنا يشير الى ماهيات • مع أنا نعلم بالضرورة : أن ليس لتلك الماهيات أحياز ، ولاجهات • فان ماهيات الأعداد مثل مسمى الواحد ومسمى الاثنين ، وكذا مسمى مراتب الأعداد ، أمور يدركها العقل • ولايمكنه أن يحكم على ماهية الواحد من حيث انه واحد ، بأن مكانه هو موضع كذا ومقداره هو مقدار كذا ، بل يعقل العقل هذه الماهيات ، ولايعتبر معها البتة لا مقدارا ،

---

(٣) آجل : ا

(٤) بين : ب

(٥) أو : ا

ولا شكلا ، ولا مكانا ، ولا حيزا • فثبت بمجموع هـذه الوجوه : أن أن العقل من حيث انه هو ، لا يستبعد تصور معقول حال ما لا يعتبر له مكانا ولا جهة ولا قدرا ولا شكلا • فثبت : أن العلم بماتناع هـذا الموجود ليس من العلوم البديهية •

المقدمة الثانية : ان مرادنا بقولنا : ان الشىء الفلانى مختص بالمكان والجهة ، أنه يمكن أن يشار اليه اشارة حسية بأنـه هنـا أو هناك • ولا شك أن العالم فى المكان والجهة بهـذا التفسير ، فلو كـان البارى تعـالى مختصا بالمكان والجهة بهذا التفسير ، لـم يخل الحال من أحد أمرين • وهو اما أن يكون البارى تعالى مماسا للعالم ، أو محاذيا له • فأما أن يكون البارى تعالى مشارا اليه بحسب الحس بأنه هنـا أو هنك ، مع أنه لايكون مماسا للعالم ولا محاذيا له فهذا غير معقول •

المقدمة الثالثة : ذهب السواد الأعظم من العقلاء الى أنه تعالى منزه فى وجوده عن المكان والحيز والجهة : وقالت « الكرامية » : انـه مختص بجهة فوق • وهذا القول بحسب القسمة العقلية يحتمل ثلاثة أوجه :

أحدها : أن يقال : انه مماس للعرش •

وثانيها : انه مباين للعرش ببعد متناه ، وأكثر طوائف « الكرامية » قائلون بأحد هذين القولين •

وثالثها : أن يقال : انه تعالى مباين للعرش ببعد لانهاية له • وهذا هو قول « الهيضمية » واعلم : أن هذا القول اما أن يكون نفيالكونه تعالى فى الجهة ، أو يكون قولا غير معقول • وذلك لأنه اذا كان العالم فى أحد الجانبين ، وذات البارى تعالى فى الجانب الآخـر ، كان البعد بينهما محصـورا • والقـول بـأن مالانهاية لـه محصـور بين حاصرين ، لايقوله من يفهم معانى هذه الألفاظ •

وإذ قد لخصنا هذه المقدمات . فلنرجع الى ذكر الدلائل :

الحجة الأولى : كل ما كان فى جهة فاما أن يكون غير محتمل للقسمة ، واما أن يكون محتملا للقسمة . فان لم يكن محتملا للقسمة ، مع أنه مشار اليه بحسب الحس ، كان فى الصغر والحقرة كالجوهر الفرد . والخصوم وافقوا على أنه يجب تنزيه الله تعالى عن هـذه الصفة . وأما ان كان مشارا اليه مع أنه محتمل للقسمة ، كان جسما مركبا من الأجزاء والأبعاض . وحينئذ يرجع الكلام الى المسألة الأولى ولهذا السر اتفق أصحابنا على أن كل من أثبت الله تعالى فى الحيز والجهة ، لابد وأن يعترف بكونه مركبا من الأجزاء والأبغاض .

واعلم : أن أصحابنا عبروا عن هذه الدلالة بأن قالوا : او كان فى جهة فوق ، لكان اما أن يكون أكبر من العرش ، أو مساويا له . أو اصغر منه . فان كان أكبر من العرش كان القدر المساوى منه العرش ، مغايرا اللقدر الفاضل منه من العرش . فيكون مركبا من الأجـزاء والأبغاض ، وان كان مساويا للعرش ـ وثبت أن العرش منقسم من الأجزاء والأبغاض ـ كان المساوى له فى المقدار منقسما ، مركبا من الأجزاء والأبغاض . وان كان أصغر من العرش ، فاما أن يكون قـد بلغ فى الصغر الى أن كـان مساويا للجوهـر الفرد ، والجزء الذى لا يتجزىء ، فيكون فى غاية الصغر والحقاره ـ وجل ربنا عن ذلك باتفاق العقلاء ـ واما أن يكون أكبر من الجوهر الفرد ، ويعود القول بلتركيب والقسمة .

واعلم : أن على قول من يقول : كل متحيز فهو قابل للقسمة أبدا ، لا نحتج الى ذكر هذا التقسيم ، بل نقول : كـل ما كان مشار اليـه بحسب الحس ، فانه لابد وأن يتميز يمينه عن يساره وقدامه عن ورائه وفوقه عن تحته ، فيكون منقسما مركبـا من الأجـزاء والابعـض وذلك مما بينا امتناعه فى المسألة السابقة .

الحجة الثانية : كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس ، فـــانه لابد وأن يتميز يمينه عن يساره . فهو متنــاه من جميع الجوانب . وكل ما كان متناهيا من جميع الجوانب ، فهو محدث . وانما قلنا : ان كل ما كان مشار اليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب لوجهين :

الأول : البرهان المذكو ر فى مسألة حدوث الأجسام على تناهى الأبعاد . وذلك هو العمدة القوية التى لاريب فيها .

الثانى : انه تعالى لو كان غير متناه ، لكان اما أن يكون غير متناه من جميع الجوانب ، أو بعض الجوانب . لا جائز أن يكــون غير متناه من جميع الجوانب . لأن على هذا التقدير ، يلزم أن يكون العالم ساريا فى ذات الله تعالى وحالا فيه . ويلزم : أن تكون ذاته مخالطة للقذورات ـ تعالى الله عن هذا المقال ، وعن هذا الوهــم والخيال ـ ولا جائز أن يقال : انه غير متناه من بعض الجهات دون البعض . وذلك لأن الجانب المتناهى من ذاته ، اما أن يكون مساويا للجانب الآخر ـ الذى هو غير متناه فى الحقيقة والماهية ـ واما أن لايكونا متساويين . فان كان الأول فكل شيئين متساويين من جميع الوجوه ، فكل ما يصح على أحدهمــا يصــح على الآخر ، فيلزم أن يقال : الجانب الذى هو غير متناه ، يصح أن ينقلب متناهيا ، والجانب الذى هو متناه يصــح أن ينقلب غير متناه فيكون الفصل والوصــــل والتركب والتفرق جائزا على ذات الله تعالى ، فيفتقر ذلك التــــأليف الى مؤلف ، وذلك التركيب الى مــركب . وذلك على خــالق العــالم محال ممتنع . واما ان كان الجانب المتناهى مخالفا فى الماهية للجانب الذى هو غير متناه ، فكل ذات كانت مركبة من أجزاء مختلفة فى الماهية والطبيعة ، فلابــد وأن ينتهى فى ذلك التركيب الى أجــزاء يكــون كل واحد منها فى نفسه بسيطا خاليا من التركيب فالجزء الواحد من تلك الاجزاء البسيطة لابد وأن يماس بيمينه شيئا ، وبيساره شيئا آخر

ذلك الذى ماسه بيمينه يمكن أن يماسه بيساره ، وبالضد . واذا كـــان ذلك جائزا كان التفرق على تلك الاجزاء جائزا . فحينئذ يكون التاليف والتركيب والتفرق جائزا على تلك الأجزاء ومتى كان الأمر كذلك ، افتقر تاليفهـــا وتركيبها الى مؤلف ومركب . وكل ذلك محال .

نثبت بما ذكرنا : أنه تعالى لو كان مشارا اليه بحسب الحس ، لكان متناهيا من جميع الجوانب . ونقول : انه متى كان كذلك ، وجب أن يكون محدثا . وذلك لأن كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب ، كان وجوده أزيد مما وجد ، أو أنقص مما وجد ـ جائزا ـ واذا كان كذلك ، كان اختصاصه بذلك القدر المعين من الجائزات ، مفتقرا الى مخصص ومقدر . وذلك على خالق العالم محال .

وأيضا اذا كان متناهيا من كل الجوانب ، لم يكن فـــوق كل الموجودات . لأن فوقه أمكنة خالية عنه . فلم يكن فوق لكل . والخصم ينكر ذلك ولا يرضاه . فثبت : أن كونه تعالى مشـارا اليـه بحسب الحس : محال .

الحجة الثالثة : لو كان ذاته مختصا بمكان وجهة ، لكان اما أن يصح عليه أن يخرج منها ، أو لا يصح . فان صح لزم كونه محـــلا للحركة والسكون . وكل ما كان كذلك كان محدثا ـ على ما بيناه فى مسالة حدوث الأجسام ـ وان تعذر عليه الخروج منها ، كان كالز من المقعد العاجز عن الحركة . وذلك صفة نقص . وهو على الله تعالى محال .

الحجة الرابعة : وهو انه تعالى لو كان فى مكان وجهة . فهذا المكان الذى حكم الخصم بانه تعالى فيـه امـا أن يكون موجـودا ، أو معدوما . فان كان موجودا فالبارى تعالى مختص بالمكان والجهـة من الأزل الى الأبد ، فحينئذ كان ذلك المكـان موجـودا مـع الله فى الأزل . وهو محال . لان ذلك المكان لما كان موجودا ، وكان قابـــلا للقسمة ، كان ذلك عين الجسم فكان هذا قولا بقدم الاجسام .

وأيضا : المكان لا يفتقر فى وجوده الى المتمكن . لأن الخلاء جائز بالاتفاق ، وأما البارى تعالى فانه عند الخصم يمتنع وجوده فى غير الحيز والجهة . فعلى هذا يكون البارى تعالى مفتقرا فى وجوده وتحققه الى وجود المكان ، ووجود المكان غنيا عنه ، فكان تعالى على هذا التقدير ممكنا لذاته ، مفتقرا الى غيره . وكان المكان واجبا لذاته غنيا عن غيره ، فكان المكان أولى بأن يكون هو الاله ـ سبحانه وتعالى ـ والاله أولى بأن يكون العبد . وكل ذلك ساقط من القول .

وأما : ان قيل : بأن المكان الذى حكم الخصم بكونه تعالى حالا فيه ، معدوم صرف ونفى محض . فهذا محال من القول . لأن النفى المحض والعدم الصرف لاتخصص له ولا تعين له ، وما كان كذلك استحال القول بحصول الموجود فيه فثبت : أن القول بحصول البارى تعالى فى المكان محال .

فان قيل : فهذا الاشكال بعينه وارد فى كون الجسم فى المكان .

قلنا : المراد بكون الجسم فى المكان كونه بحيث يمكن الاشارة الى كل واحد من جوانبه بأنه غير الآخر ، وبأنه متصل به ومماس له . ويرجع حاصل كونه فى المكان والجهة الى مقداره واتصال بعض أجزائه بالبعض . فان أردتم بقولكم : « الله تعالى فى المكان » : هذا المعنى . كان هذا تصريحا بكونه تعالى مركبا من الاجزاء والأبعاض . وحينئذ يرجع الكلام الى المسألة الأولى .

الحجة الخامسة : الأحياز والجهات اما ن تكون متساوية فى الماهية ، أو مختلفة فى الماهية . فان كان الأول لزم من صحة اختصاص البارى تعالى ببعض الأحياز ، صحة اختصاصة بسائر الأحياز ، بدلا عن ذلك الحيز ، واذا كان حصوله فى كل واحد منها بدلا عن الآخر ،

امرا جائزا ، كان حصوله فى بعض تلك الاحياز امرا جائزا - فيفتقر ذلك الاختصاص الى المخصص وهو على القديم محال ٠ وأما ان قلنا بأن الاحياز مختلفة فى الماهية والحقيقة ، فلعل خاصية بعض تلك الاحياز ، اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه ، وخاصية بعضها اقتضى امتناع حصول ذات الله فيه ٠

فنقول : هذه الأحياز أشياء متبيانة بالعدد ومتباينة بالماهية ، ولكل واحد منها خاصية معينة وصفة معينة ٠ فهى أشياء موجودة قائمة بأنفسها ، موجودة فى الأزل ٠ فاذا كانت هذه الأحياز غير متناهية ، كان قد وجد مع الله تعالى فى الأزل : موجودات قائمة بالنفس ، غير متناهية ٠ وذلك لايرتضيه المسلم (٦) فثبت : أن القول بأن الله تعالى فى الجهة محال ٠

الحجة السادسة : العالم كره ٠ واذا كان كذلك ، وجب أن لايكون فى الجهة أصلا ٠ انما قلنا : ان العالم كرة ٠ وذلك لأنا اذ ارصدنا كسوفا قمريا ٠ فاذا وجدناه فى البلاد الشرقية فى أول الليل ، وجدناه فى البلاد الغربية فى آخر الليل ٠ فعلمنا : أن أول الليل فى المشرق ، هو آخر الليل بعينه فى المغرب ٠ وذلك يدل على أن العالم كرة ٠

اذا ثبت هذا فنقول : الجهة التى فوق رأسنا ، هى بعينها أسفل لأولئك الذين يكونون على ذلك الوجه الآخر من الأرض ٠ فلو كان تعالى فوقالنا ، لكان أسفل بالنسبة الى سكان ذلك الجانب الآخر من الأرض ٠ ولو كان فوقا لهم ، لكان أسفل بالنسبة الينا ٠ فثبت : أنه لو كان فى جهة لوجب أن يكون أسفل بالنسبة الى بعض الجوانب ٠ ولما كان ذلك باطلا ، ثبت : أنه يمتنع كونه تعالى فى المكان والجهة ٠

احتج الخصم بالعقل والنقل ٠

---

(٦) الخصم المسلم : ب

أما العقل : فهو أنه تعـالى لابد وأن يكون فى حيز وجهـة • وإذا ثبت هذا ، وجب أن يكون فى جهة الفوق •

أما المقام الأول : وهو أنه تعالى فى الحيز والجهة ، فاحتجوا عليه بوجهين :

الأول : ان كل موجودين • لابد وأن يكون أحدهمـا ساريا فى الآخر ، كالعرض السارى فى الجوهر ، أو يكون مباينا عنه بالجهة ، كالجسمين • والعلم بذلك ضرورى •

والثانى : ان الجسم مختص بالحيز والجهة • وانما كان كذلك ، لأنه قائم بالنفس • والله ـ تعالى ـ يشاركه فى كونه قائما بالنفس ، فوجب أن يكون مشاركا له فى الحصول فى الجهة •

وأما المقام الثانى : وهو أنه تعالى لما ثبت أنه يجب أن يكون فى الجهة • ونقول : يجب أن تكون تلك الجهة هى جهة فوق فيدل عليه وجهـان :

الأول : ان أشرف الجهات جهة فوق ، وتخصيص أشرف الجهات بأشرف الموجودات ، هو المناسب المعقول •

والثانى : ان الخلق بمجرد طباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون الأيدى الى جهة العلو ، عند الدعاء والتضرع • وذلك يدل على أن فطرتهـم تشهد بأن معبودهم فى جهة العلو •

وأما النقل : فهو الألفاظ الموهمة لاثبات الجهة • كقوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » (٧) وقوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » (٨) : وقوله تعالى : « يخافو من ربهم من فوقهم » (٩).

---

(٧) طـه ٥

(٨) الأنعام ٦١

(٩) النحل ٥

والجواب عن الشبهة الأولى : لاشك أن قسمة العقل تقتضى انقسام الموجودات الى ثلاثة أقسام . وذلك لأن كل موجودين فاما أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر أو مباينا عنه بالحيز والجهة ، أو لا ساريا فيه ولا مباينا عنه بالحيز . فان ادعيتم أن القسم الثالث ممتنع الوجود ـ والعلم بامتناعه ضرورى ـ فقد أبطلناه . وأن سلمتم أن ابطال هذا القسم الثالث ليس معلوما بالضرورة ، بل بالدليل . فنقول : قولكم : ان كل موجودين اما أن يكون أحدهما ساريا فى الآخر ، أو مباينا عنه بالجهة ، انما يصح عليه ، لو ثبت فساد القسم الثالث . فانكم اذا أثبتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة ، وقع الدور . فيكون ساقطا .

وأما الجواب عن الشبهة الثانية : فنقول : لم لايجوز أن يكون كون (١٠) الجسم مختصا بالخير والجهة بذاته المخصوصه لا لوصف آخر ؟ وذلك لأن اختصاص الذات بالصفة . لو كان لأجل صفة أخرى ، لزم التسلسل . فلابد من الانتهاء الى ما يكون ثابتا له لذاته . فلم لايجوز أن يكون كون الجسم مختصا بالحيز والجهة من هذا الباب ؟

والجواب عن الشبهة الثالثة : وهى قولهم : أشرف الجهات جهة العلو ـ

فنقول : هذا الكلام ساقط من وجوه :

الأول : ان هـذا الكلام مقدمة خطابية ، فلا يلتفت اليهـا فى العقليات .

والثانى : انا قد بينا أنه لما كان العالم كرة ، كان كل جهة يشار

---

(١٠) لكل : ا

اليها فهى وان كانت فوق بالنسبة الى البعض ، لكنها تحت بالنسبة الى الباقين .

والثالث : انه اما أن يقال : لا نهاية لامتداد ذات الله من جهة العلو ، أو يكون لامتداد ذاته نهاية . فان كان الأول لم يفرض فى ذاته نقطة ، الا وفوقها نقطة أخرى . ولا شىء يفرض فيه الا وهو سفل ، لاعلو مطلق . وان كان الثانى افترض فوق طرفه العلوى ، خلاء . فكان ذلك الخكء أعلى منه ، ولم يكن علوا مطلقا .

والرابع : ان الشرف الحاصل بسبب العلو بالجهة ، يكون حاصلا للحيز والجهة بالذات ، ويكون حاصلا للمتمكن بالعرض ، بسبب أنه حصل فى ذلك المكان . فحصول هذا الشرف للمكان والجهة ، أتم مما (١١) للمتمكن . فلو كان البارى تعالى حاصلا فى الجهة ، لزم أن يكون المكان أشرف فى هذا الباب من البارى تعالى . وهو محال .

وأما الجواب عن الشبهة الرابعة : فهو أنه لو كان رفع الأيدى الى السماء ، يدل على كون المعبود فى السماء ، لوجب أن يدل وضع الجبهة على الأرض على أنه فى الأرض . ولما بطل ذلك ، فكذا ما قالوا :

وأما الجواب عن الوجوه النقلية : فاعلم أن ههنا قانونا كليا وهو : أنا اذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية . فان صدقنا هما معا ، لزم الجمع بين النفى والانبات ، وان كذبنا هما معا ، لزم رفع النفى والاثبات ، وان صدقنا الظواهر النقلية ، وكذبنا الشواهد (١٢) العقلية القطعية ، لزم الطعن فى الظواهر النقلية

---

(١١) ما : أ
(١٢) الدلائل : ب

ايضا . لأن الدلائل العقلية أصل للظواهر النقلية . فتكذيب الأصـــل نتصحيح الفرع يفضى الى تكذيب الأصل والفرع معا ، فلم يبق الا أن تصدق الدلائل العقلية ويشتغل بتأويل الظواهر النقلية ، أو يفوض علمها الى الله . وعلى التقديرين فانـه يظهر أن الظواهـر النقلية ، لاتصلح معارضة للقواطع (١٣) العقلية . فهذا هو القانون الكلى فى هذا الباب . ومن أراد الاستقصاء فى تاويل الظواهر الواردة فى القرآن والأخبار فعليه بكتاب « اسرار التنزيل ، وأنوار التأويل »

---

(١٣) للقوانين ; أ

المسألة التاسعة

في

أنه تعالى يستحيل أن تحل ذاته في شيء ويستحيل أن تحل صفة من صفاته في شيء

اعلم : أن النصارى يذكرون الحلول تارة ، والاتحاد أخرى . وكلامهم في غاية الخبط . ونحن نذكر تقسيما مضبوطا فنقول : القوم اما أن يقولوا بالحلول أو بالاتحاد ، أما لذات الله تعالى أو لصفة من صفاته . اما بالنسبة الى روح عيسى عليه السلام ، أو بالنسبة الى بدنه . واما أن لايقولوا بشيء من ذلك ، بل يقولوا : انه تعالى أعطاه قدرة على خلق الأجسام والحياة وعلما بالمغيبات . واما أن لايقولوا بذلك أيضا ، بل يقولوا : انه تعالى سماه ابنا على سبيل التشريف ، كما سمى ابراهيم ـ عليه السلام ـ خليلا على سبيل التشريف فهذه هي الوجوه التي يحتملها كلامهم .

ونقول : أما القول بالحلول فهو باطل . لأنه تعالى لوحل في شيء . لكان اما أن يحل مع وجوب أن يحل ، أو مع جواز أن يحل والأول باطل لوجهين :

الأول : ان ذلك يقتضي اما حدوث الحال ، أو قدم المحل وكلاهما محالان .

والثاني : انه لما حل مع وجوب أن يحل ، كان ذاته مفتقرة الى ذلك المحل . والمفتقر الى الغير ممكن بالذات .

وأما القسم الثاني ـ وهو أنه تعالى يحل من جواز أن يحل ـ

---

(١) في ذاته شيء : ب

فهذا أيضا باطل • لأن المعقول من الحلول كـون الحـال مفتقرا الى المحل ومحتاجا اليه • واذا لم يوجد هذا المعنى ، لم يتحقق معـنى الحـلول

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : انه حل مع وجوب أن يحـل • قوله : « يلزم اما قدم المحل أو حدوث الحال »

قلنا : لانسلم ولم لايجوز أن يقال : ان ذاته يوجب لذاته الحلول فى المحل ، بشرط وجود ذلك المحل • وقبل وجود المحل لم يكن شرط هذا الاقتضاء حاصلا ، فلا جرم لم يحصل هذا الحلول • وبعد وجود المحل ، حصل شرط هذا الاقتضاء ، فلا جرم حصل هذا الحكم على سبيل الوجوب •

وأيضا : فلم لايجوز أن يقال : المحل يوجب كونه تعالى حالا فيه • وعند وجود هذا المحل ، وجب هذا الحلول ، وقبل وجوده ، لايجب ؟

الجواب : الفرق بين الحال والمحل انما يظهر من حيث ان الحال مفتقر الى المحل • والمحل غنى عنه • فان حصل هذا المعنى ، لزم أن يكون واجب الوجود لذاتـه ، مفتقرا الى الغير ، فيكون الواجب لذاته ممكن الوجود لذاته • هذا خلف • وان لم يحصل هذا المعنى ، لم يحصل مسمى الحلول • واما القول بالاتحاد فهو ايضا باطل • لأن الشيئين اذا اتحدا ، فهما حال الاتحاد ان كانا باقيين ، فهما اثنان لا واحد • وان عدما معا كان الحاصل ثالثا مغايرا لهما ، وان بقى أحدهما وفنى الآخر امتنع الاتحاد ايضا لان الموجـود لايكون عين المعـدوم فثبت بما ذكرنا : أن القول بالحلول والاتحاد باطل •

وأما القول بأنه تعالى خلق فيه القدرة على خلق الجسم • فهذا أيضا باطل • لأنا سنبين : أنه لاقدرة لأحد على الايجاد الا الله تعالى •

وأما القول بانه ـ تعالى ـ سماه ابنا على سبيل التشريف • فهذا البحث يصير سمعيا • واحتج النصاري على قولهم : بأن عيسى عليه السلام أحيى الموتى ، وأبرأ الأكمه ، والأبرص • وهذا لايمكن الا بالقدرة الالهية •

والجواب : لم لايجوز أن يقال : انه تعالى هو الذى أحيى الموتى ، وأبرأ الأكمه فالأبرص ، على وفق دعائه اظهارا لمعجزته ؟

ولقد ناظرت بعض النصارى • فقلت له : هل تسلم أنه لايلزم من عدم الدليل ، عدم المدلول ؟ فقال : نعم • فقلت له : ما الذى يدل على أن ذات الله لم تحل فى بدن زيد ، وفى بدن عمرو ، ولم تحل فى بدن هذه الذبابة وهذه النملة ؟ فقال : هذا ممتنع • لأنا انما أثبتنا هذا الحلول فى حق عيسى عليه السلام لأنه ظهر على يده احياء الموتى وابراء الأكمه والأبرص • فاذا لم يظهر شىء من هذه الأشياء على يد زيد وعمرو ، فكيف يمكن اثبات هذا الحلول فى حقه ؟ فقلت له : انك سلمت أولا : أنه لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول • واحياء الموتى وابراء الأكمه والأبرص دليل حصول هذا الحلول عندكم • فلا يلزم من عدم هذا الدليل ، عدم هذا الحلول • فوجب أن تبقى شاكا (١) فى حلول الله فى بدن هذه النملة ، وهذه الذبابة • وكل مذهب أدى الى مثل هذا القول ، فهو خسيس جدا •

وأيضا : كما ظهر احياء الموتى على يدى عيسى عليه السلام ، فقد ظهر أيضا على يدى موسى عليه السلام لأنه قلب العصا ثعبانا ، بل هو أعجب • لأن انقلاب الخشبة ثعبانا عظيما ، أعجب من انقلاب الميت حيا • فان دلت معجزات عيسى عليه السلام على الحلول والاتحاد ، فبأن تدل معجزات موسى على هذا الحلول ـ وبالله التوفيق ـ أولى •

وبالجملة : فمذهب النصارى والحلولية ، أخس وأذل من أن يلتفت العاقل اليه •

---

(١) ساكتا : ق

المسألة العاشرة

فى
بيان أنه تعالى يمتنع أن يكون محلا للحوادث

المشهور : أن الكرامية يجوزون ذلك . وسائر الطوائف ينكرونه . ومن الناس من قال : ان أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب . وان كانوا ينكرونـه باللسـان . أمـا المعتزلة فمذهب « أبى على » و « أبى هاشم » وأتباعهما : أنه تعالى مريد بارادة حادثة ، لا فى محل . وكاره للمعاصى والقبائح بكراهة محدثة . لا فى محل وهذه الارادات والكراهات . وان كانت موجودة لا فى محل . الا أن صـفة المريدية والكارهية ، تحدث فى ذات الله تعالى . وهذا قول بحدوث الحوادث فى ذات الله تعالى .

وأيضا : اذا حضر المرئى والمسموع ، حدثت فى ذات الله تعالى صفة السامعية والمبصرية .

بلى . المعتزلة لايطلقون لفظ الحدوث . وانما يطلقون لفظ التجدد . وهذا نزاع فى العبارة . وأما « أبو الحسين البصرى » فانه يثبت علوما متجددة فى ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات .

وأما الاشعرية . فانهم يثبتون النسخ ، ويفسرونه بانه رفـع الحكم الثابت ، أو انتهاء الحكم . وعلى التقديرين فانه اعتراف بوقوع التغير ، لأن الذى ارتفع وانتهى ، فقد عدم بعد وجـوده . وأيضا : يقولون : انه تعالى عالم بعـلم واحد ، ثم انه قبـل وقوع المعلوم يكون متعلقا بانه سيقع ، وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق ، ويصير متعلقا

بانه كان واقعا . وهذا تصريح بتغير هذه التعلقات . ويقولون أيضا : ان قدرته كانت متعلقة بايجاد الموجـــود المعين ، من الأزل . فاذا وجد ذلك الشىء ، ودخل ذلك الشىء فى الوجود ، انقطع ذلك التعلق ، لأن الموجود لايمكن ايقاعه . فهذا اعتراف بأن ذلك التعلق قد زال . وكذا أيضا : الارادة الأزلية كانت متعلقة بترجيح وجود شىء على عدمه فى ذلك الوقت المعين ، فاذا ترجح ذلك الشىء فى ذلك الوقت ، امتنـــع بقاء ذلك التعلق ، لأن ترجيح المترجح (٢) محال .

وأيضا : توافقنا على أن المعدوم لايكون مرئيا ولا مسموعا ، فالعالم قبل أن كان موجودا لم يكن مرئيا ، ولا كانت الأصوات مسموعة . واذا خلق الألوان والأصوات صارت مرئية ومسموعة . فهذا اعتراف بحدوث هذه التعلقات . ولو أن جاهلا التزم كون المعدوم مرئيا ومسموعـا ، قيل له : الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوما ، أو كـان يراه . وجودا ؟ لا سبيل الى القسم الثانى . لأن رؤية المعدوم . موجودا غلط . وهو على الله تعالى محال . ثم اذا أوجده فانه يراه . موجودا لا معدوما . والا عاد حديث الغلط . فعلمنا : أنه تعالى كان يـــرى العالم وقت عدمه معدوما ، ووقت وجوده موجودا . وهذا يوجـــب ما ذكرناه .

وأما الفلاسفة : فهم مع أنهم أبعد الناس فى الظاهر عن هـــذا القول ، هم قائلون به . وذلك لأن مذهبهم : أن الاضافات موجـــودة فى الأعيان . وعلى هذا ، فكل حادث يحدث ، فان الله تعالى يكون موجودا معه . وكونه تعالى مع ذلك الحادث ، وصف اضافى حـدث فى ذاتــه .

---

(٢) الراجح : ب

واما « أبو البركـات البغدادى » ــ وهو من أكابر الفلاســفة المتأخرين ــ فانه صرح فى كتابه « المعتبر » باثبات ارادات محدثة ، وعلوم محدثة فى ذات الله تعالى • وزعم : أنه لا يتصور الاعتراف بكونه تعالى الها لهذا العالم ، الا مع هذا المذهب • ثم قال : « الاجلال من هــذا الجــلال واجب ، والتنزيه من هــذا لتنزيه لازم » فاذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ، ظهر أن هذا المذهب قال به أكثر فرق العقلاء ، وان كانوا ينكرونه باللسان •

واعلم : أن الصفات على ثلاثة أقسام : أحدها : صفات حقيقية عارية عن الاضافات • كالسواد والبياض • وثانيها : الصفات الحقيقية التى تلزمها الاضافات • كالعلم والقدرة • وذلك لأن العلم صفة حقيقية تلزمها اضافة مخصوصة الى المعلوم ، وكذا القدرة صفة حقيقية ، ولها تعلق بالمقـدور • وذلك التعلق اضـــافة مخصوصـــة بين القدرة وبين المقدور • **وثالثها : الاضافات المحضة والنسب المحضة** • مثل كـــون الشىء قبل غيره وبعد غيره • ومثل كون الشىء يمينا لغيره أو يسارا له • فانك اذا جلست على يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس فى الجانب الآخر منك ، فقد كنت يمينا له ثم صرت الآن يسارا له • فههنا لم يقع التغير فى ذاتك ، ولا فى وصفة حقيقية من صفاتك ، بل فى محض الاضافات •

اذا عرفت هــذا ، فنقول : أما وقـوع التغير فى الاضافات ، فلا خلاص عنه • وأما وقوع التغير فى الصـفات الحقيقية ، فالكراميه يثبتونه ، وسائر الطوائف ينكرونه • فظهر الفرق فى هذا الباب بين مذهب « الكرامية » ومذهب غيرهم •

والذى يدل على فساد قول « الكرامية » وجوه :

الحجة الأولى : ان كل ما كان من صفات الله تعالى ، فلا بد وأن يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال ، فلو كانت صفة من صفاته محدثة ، لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خاليا عن صفة الكمال . والخالى عن صفة الكمال ناقص ، فيلزم أن ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها . وذلك محال . فثبت : أن حدوث الصفة فى ذات الله تعالى محال .

الحجة الثانية : لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة ، لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته ، وكانت تلك القابلية أزلية ـ وثبوت القابلية يستلزم صحة وجود المقبول ـ فلو كانت قابلية الحوادث أزلية ، لكان وجود الحوادث فى الأزل ممكنا . الا أن هذا محال . لان الحوادث مالها أول ، والأزل لا أول له . والجمع بينهما محال .

واعلم : ان هذا الدليل مبنى على ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : انه لو كانت ذاته قابله للصفة المحدثة ، لكانت تلك القابليه من لوازم ذاته . والدليل عليه : أنها لو لم تكن من اللوازم ، لكانت من العوارض . فكانت الذات قابلة لتلك القابلية ، فقبول (١) تلك القابلية ان كان من اللوازم ، فهو المقصود ، وان كان من العوارض ، فيفتقر الى قابلية أخرى . ويلزم اما التسلسل ، واما الانتهاء الى قابلية تكون من لوازم الذات . وهو المطلوب .

المقدمة الثانية : ان القابلية اذا كانت أزلية (٢) وجب أن يكون المقبول صحيح الوجود فى الأزل . والدليل عليه : ان كون الشىء قابلا لغيره ، نسبة بين القابل والمقبول . والنسبة بين المنتسبين متوقفة

---

(١) فنقول : ب

(٢) لذاته : ب

على تحقق كل واحد من المنتسبين ، فصحة النسبة تعتمد صحة وجود المنتسبين . ولما كانت صحة اتصاف البارى بالحوادث حاصلة فى الازل . لزم أن تكون صحه وجود الحوادث حاصله فى الازل .

المقدمة الثالثة : ان حدوث الحوادث فى الازل غير ممكنة . والدليل عليه . ما ذكرنا أنه يقتضى الجمع بين ثبوت الأزلية وبين عدمها . وكل ذلك محال .

فان قيل : ينتقض ما ذكرتم من الدليلين (٣) بتغير الاضفات ، وينتقض هذا الدليل بعينه بأن القدرة أزلية وتأثيرها فى صحة الفعل من لوازم ذاتها ، مع أنه لا صحة للفعل فى الأزل .

والجواب عن الأول : ان الاضفات لا وجود لها فى الأعيان . والالزم التسلسل . واذا كان كذلك زال السؤال .

وأما السؤال الثانى : فجوابه : ان وجود القادر يجب أن يكون متقدما على وجود المقدور ، وأما وجود القابل فلا يجب أن يكون متقدما على وجود المقبول . فظهر الفرق .

الحجة الثالثة : قول الخليل عليه السلام : « لا أحب الا فلين » (٤) والأفول : عباره عن التغير . وهذا يدل على أن المتغير لايكون الهـا أصـلا .

أما الكرامية . فقد احتجوا من وجهين :

الحجة الأولى : انهم أقاموا الدلائل على أنه لابد من الاعتراف بحدوث الكلام والارادة والسامعية والمبصرية . ثم أقاموا الدلائل على

---

(٣) ما ذكرتم بتغير الاضافات ? أ

(٤) الأنعام ٧٦

أنه لابد من قيام الصفة بالموصوف • وحينئذ يحصل من هذين الأصلين كونه تعالى محلا للحوادث •

الحجة الثانية : انهم قالوا : حصلت الموافقة بيننا وبين « الأشعرية » على أنه يصح قيام المعانى بذات الله تعالى فى الجمله • ولا فارق بين المعانى القديمة ، وبين المعانى المحدثة ، الا فى القدم والحدوث • ولايجوز أن يكون القدم معتبرا فى المقتضى ، لأن القدم عبارة عن نفى الأولية • وذلك قيد عدمى • والقيد العدمى لايكون داخلا فى المقتضى • واذا سقط القدم عن درجة الاعتبار ، بقى أنه انما يصح قيام تلك المعانى بذات الله تعالى ، لكونها معانى • وصفات الحوادث تشاركها فى هذا المعنى ، فيلزم صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى •

والجواب عن الحجة الأولى : انا سنجيب عن دلائلكم فى حدوث الكلام والارادة والسمع والبصر •

وعن الثانية : لانسلم أنه لافارق بين صفات الله تعالى ، وبين هذه الأعراض المحدثة ، الا فى القدم والحدوث • ولم لايجوز أن تكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات بأعيانها (٣) وحقائقها المخصوصة ؟ سلمنا : أنه لا فارق الا القدم ، فلم لايجوز أن يكون القدم معتبرا فى المقتضى ؟

قوله : « لأنه قيد عدمى » قلنا : لا نسلم • فان القدم عبارة عن نفى العدم السابق ، ونفى النفى ثبوت •

---

(٣) لنوعياتها : ب

المسألة الحادية عشرة

فى
بيان كونه تعالى قادرا

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصـــل الاول

حقيقة القـــادر

اعلم : أن القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك ، بحسب الدواعى المختلفة . مثاله : الانسان ان شاء أن يمشى قدر عليه ، وان شاء أن لايمشى قدر عليه . أما تأثير النار فى التسخين ، فليس كذلك . لأن ظهور التسخين من النار ، غير موقوف على ارادته وداعيته ، بل هو أمر لازم لذاته .

وههنا للفلاسفة سؤالات :

السؤال الأول : ان هذا القادر المحكوم عليه بأنه يصح منه الفعل بدلا عن الترك ، ويصح منه الترك بدلا عن الفعل ، اما أن يكون رجحان أحد طرفى الفعل والترك على الطرف الآخر ، موقوفا على انضمام مرجح اليه أو لايكون كذلك .

لا جائز أن يقال : انه لايتوقف ذلك الرجحان على المرجح . ويدل عليه وجهان :

الأول : انه لو حصل رجحان أحد الطرفين على الآخر من غير مرجح ، لكان قد حصل الممكن من غير مرجح . وذلك يفضى الى نفى الصانع .

والثانى : انا لما جربنا أنفسنا وجدنا أنه ما لم يحصل فى القلب ميل الى أحد الطرفين ، لم يترجح ذلك الطرف على الآخر . ومتى صار الميل الى الحركة ، الى هذا الجانب والى الحركة الى الجانب الآخر على التساوى ، لم يترجح أحدهما على الآخر . بل بقى الانسان فى موضعه الذى هو فيه ساكنا متحيرا ، الى أن يظهر المرجح . فحينئذ يحصل الرجحان . فظهر بما ذكرنا : أن القول بأنه يجوز حصول رجحان أحد الطرفين على الآخر ، من غير مرجح باطل وفاسد .

وأما القسم الثانى : وهو أنه لابد فى هذا الرجحان من مرجح . فنقول : اذا حصلت المرجحات بأسرها - وهى القدرة التامة ، والارادة الجازمة الخالية عن الفتور ، والوقت ، والآلة والمصلحة ، وازالة الموانع العقلية والشرعية . فمع حصول هذه المرجحات . اما أن يكون الترك ممكنا أو غير ممكنا فان كان الترك ممكنا فمع حصول هذه المرجحات تارة يحصل الفعل وتارة يحصل الترك . فاختصاص أحد الوقتين بالفعل والآخر بالترك ، اما أن يتوقف على مرجح ، لأجله اختص أحد الوقتين بالفعل ، والآخر بالترك ، أولا يتوقف . فان توقف على مرجح ، لم يكن الحاصل الأول مرجحا تاما . وكنا قد فرضناه كذلك . هذا خلف .

وأيضا : فلنفرض حصول هذا المرجح . فحينئذ اما أن يكون حصول هذا الفعل فى هذا الوقت جائزا ، أو واجبا . فان كان جائزا ، عاد التقسيم الأول ، وأفتقر الى مرجح آخر . ولزم التسلسل . وهو محال . ولما بطل هذا ، ثبت : أن الفعل واجب الحصول عند حصول كل المرجحات ، وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة فى الترجيح .

وعلى هذا التقدير ، فالقادر حال ما حصلت المؤثرات بأسرها ، يجب عقلا ، أن يصدر عنه الأثر ، ويمتنع أن لا يصدر . وحال مالم

توجد المؤثرات بأسرها ، يجب عقلا ، أن لايصدر عنه الأثر ، ويمتنع أن يصدر وعلى هذا التقدير ، لا يبقى فرق البتة بين القادر والموجب ، بل الفرق : أن شرائط التأثير فى حق القادر سريعة التغير . واذا حصلت بعد أن كانت معدومة ، صار القادر واجب التأثير ، واذا زالت بعد أن كانت موجودة ، صار ممتنع التأثير . الا أن هذا التغير (١) انما يعقل فى حق من تكون مؤثريته ، موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته . والبارى تعالى قبل تأثيره فى غيره ، ليس موقوفا على شرائط منفصلة عن ذاته . لأنه تعالى مبدأ لكل ماسواه ، فلا يكون تأثيره فيما سواه موقوفا على شىء منفصل عنه . فلا جرم كان تأثيره فى غيره ، يخص ذاته . وذاته ممتنعة التغير ، فكان تأثيره فى غيره أيضا ممتنع التغير .

وهذا هو السؤال القوى الذى عليه يعولون ، وبه يصولون .

السؤال الثانى : قالوا : أليس من مذهبكم أن التغير ممتنع فى صفات الله تعالى ، وأن العدم على القديم محال ؟ ثم من مذهبكم : ان أرادة الله تعالى كانت متعلقة من الأزل الى الأبد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين على عدمه ، وقدرته من الأزل الى الأبد متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين فى ذلك الوقت المعين . فاذا كان التغير ممتنعا فى صفات الله تعالى ، استحال من الله تعالى أن لا يرجح وجود ذلك المراد ، وأن لا يوجد وجود ذلك المقدور . واذا كان الأمر كذلك ، كان تعالى موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار .

السؤال الثالث : لا شك أنه تعالى عالم بجميع المعلومات . فهو يعلم أن الشىء الفلانى يقع فى الوقت الفلانى ، والشىء الفلانى لا يقع فى الوقت الفلانى وخلاف المعلوم محال الوقوع لان عدم وقوع الشىء مع العلم بوقوع الشىء ، ضدان . والضدان ممتنعان متنافيان

---

(١) التغيير : أ

لذاتيهما واذا كان كذلك ، فما علم الله تعالى وقوعه ، كان واجب الوقوع ، ممتنع العدم ، وما علم عدمه ، كان واجب العدم ، ممتنع الوجود . ولا خروج عن هذين القسمين . فيكون الله تعالى موجبا بالذات ، لا فاعلا بالاختيار .

السؤال الرابع : الترك عبارة عن البقاء على العدم الأصلى . فالعدم الأصلى لا يصلح أن يكون مقدور الوجهين :

الأول : ان القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفى محض . فلا يكون للمقدور (٢) أثر فيه البتة . فامتنع كون العدم (٣) مقدورا .

الثانى : هو ان العدم الأصلى باق كما كان قبل ذلك ، والباقى حال بقئه لايكون مقدور . فاذن الترك عبارة عن بقاء الشىء على عدمه الأصلى ، والعدم الباقى لايصلح أن يكون مقدورا ، نظر الى كونه عدما ، ونظرا الى كونه باقيا . فثبت : إن الترك لايصلح أن يكون مقدورا البتة . فلم يكن القادر قادرا ، الا على الفعل . ولا قدرة له على الترك البتة . فثبت : أن القادر له صلاحية التأثير فى الوجود ، وليس له صلاحية الترك : فحينئذ ينقلب القادر موجبا ، ولا يبقى بينه وبين الموجب فرق البتة .

فهذه مجموع أسئلة الفلاسفة فى هذا المقام .

والجواب عن السؤال الأول : هو أن نقول :

للمتكلمين فى هذا المقام قولان :

أحدهما : ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الداعى .

---

(٢) للقدرة : ب

(٣) المعدوم : ا

الا أن الفعل مع الداعى (٤) يصير أولى بالوقوع ، الا أنه لا ينتهى الى حد الوجوب ، فلأجل أنه صار أولى بالوقوع ، صار الوقوع راجحا على اللاوقوع ولأجل أنـه لا ينتهى الى حد الوجوب يبقى الفرق بين الموجب والقادر ٠

واعلم : أن هذا الكلام ضعيف من وجهين :

الأول : وهـو ان فى الوقت الذى كـان الفعل والترك فى حيـز التساوى ، كان رجحان الوجود على العدم فى ذلك الوقت ممتنعا ٠ وعندما صار أحد الطرفين مرجوحا ، كان دخول المرجوح فى الوجود حال كونه مرجوحا أولى بالامتناع ، لأنه حال كونه مرجوحا ، أضعف منه حال كونه مساويا ٠ واذا كان دخول المرجوح فى الوجود ممتنعا ، كان دخول الراجح فى الوجود واجبا ٠ ضرورة أنه لاخروج عن طرفى النقيض ٠

والثانى : ان عند حصول كل مرجحات الوجود ٠ اما أن يكون العدم ممتنعا ، أو لا يكون ٠ فان كان ممتنعا كان الوجود واجبا ٠ وهو المطلوب ٠ وان لم يكن العدم ممتنعا ، لم يلزم من فرض هذا العدم محال ، فلنفرض مع حصول كل مرجحات الوجود تارة : حصـول الوجود ٠ وأخرى : حصول العدم ٠ فاختصاص أحد الوقتين بحصول الوجود ، والوقت الثانى بحصول العدم ٠ ان لم يتوقف على مرجح مع أن نسبة كل تلك المرجحات الى هذين الوقتين على السوية ، فقد ترجح الممكن المساوى على الآخر من غير مرجح ٠ وهو محال ٠ وان توقف على انضمام مرجح اليه ، لـم يكن الحاصـل قبل ذلك كـل المرجحات ٠ وكنا قد فرضنا حصول كل المرجحات ٠ هذا خلف ٠

ثم انا ننقل التقسيم المذكور الى هذه الحالة ٠ وهو ان بعـد

---

(٤) الدواعى : ب

حصول هذا القيد وهذا المرجح ، ان كان التاثير واجبا ٠ فهو المقصود ٠
وان لم يكن واجبا عاد التقسيم ٠ وافتقرنا الى قيد آخر ، ولزم التسلسل ،
أو الانتهاء الى الوجوب ٠ وهذا كلام قطع لا رجاء فى دفعه ٠

القول الثانى للمتكلمين فى هذا المقام : وهو ان صدور الفعل
عن القادر ، لا يتوقف على انضمام الداعى والمرجح اليه ٠ وهـــذا
القول اختيار أكثر العلماء ٠ وتقريره : ان العطشان اذا خير بين شرب
قد حين متساويين من جميع الوجوه ، فانه يختار أحدهما على الآخر
لا لمرجح ٠ وكذلك الجائع اذا خير بين أكل رغيفين متساويين من جميع
الوجوه ٠ وكذا الهارب من السبع الضارى ، اذا عن له طريقان ، فانه
يختار حدهما لا لمرجح ٠ فثبت : أن صدور الفعل عن القادر لا يتوقف
على الداعى ٠

قالت الفلاسفة : الاعتراض على هذا الكلام من وجهين :

الأول : انه اذا جاز فى العقل رجحان أحد طرفى الجائر على
الآخر لا لمرجح أصلا ، لم يكن الاستدلال برجحان أحد طرفى فى الممكن
على الطرف الآخر ، على وجود المرجح ، طريقا صحيحا ٠ واذا كان
لاسبيل الى اثبات الصانع الا بهذا الطريق ، ثم صار هـــذا الطريق
مطعونا فيه ، لزم بطلان الاستدلال بالامكان والحدوث على اثبـات
الصـــانع ٠

الثـانى : انا اذا جربنـــا من أنفســـنا فى القدحين والرغيفين
والطريقين ، علمنا : أنه مالم يحدث فى قلبنا ، ميل وداعية الى اختيار
أحدهما دون الآخـــر ، فانـــا لا نختـــار ذلك المعين ، دون الآخر ،
أو اذا علمنا : أنه لابد فى الترجيح من حصول الميل الى أحدهما فى
القلب على التعيين ٠ فذلك الميل مرجح خاص ٠ فثبت : أن فى هذه
الصورة لم يحصل الرجحان الا مع المرجح ٠

اقصى ما فى الباب : أن يقال : لاندرى لم حدث الميل الى هـذا الرغيف ، ولم يحدث الى ذلك الرغيف الآخر ؟ لأنا نقول : سبب حدوث الميل فى قلوبنا ليس لميل آخر فى القلب ، والالزام التسلسل ، بـل الميول والارادات تنتهى الى ميل وارادة تحدث فى القلب ، اما بخلق الله تعالى ، أو بسبب من الأسباب السماوية . وحينئذ يكون هـذا الاشكال زائلا .

والذى يحقق هذا الكلام : أن العطشان اذا خير بين القدحين ، فانه ما لم يخص أحد القدحين بمد اليد لأخذه ، فانه لايمكنه أن يشرب ذلك الماء . ومالم يمل قلبه الى أخذ ذلك القدح فانه لايمد (١) يده اليه . فذلك الميل الخاص ، والارادة الخاصة ، مرجحة لأحد الطرفين على الآخر . فثبت : أن فى هذه الصورة لم يحصل الرجحان الا لمرجح ، وأما أنه لم حدث الميل الى هذا ولم يحدث الى ذلك ؟ فذلك مستند الى الأسباب الفلكية .

أجاب المتكلمون عن السؤال الأول : بانا لانقول : ان رجحان أحد طرفى الممكن على الآخر ، لايحوج الى المرجح فى جميع المواضع ، بل نقول : الشىء اذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث وهذا الامكان هـو المحوج الى المقتضى . فأما ترجيح الفعل على الترك فى حق القادر ، فذلك لايحوج الى المؤثر (٢) .

والذى يدل عليه : أن الفرق بين القدر المختار ، وبين العـلة الموجبة ، أمـر معلوم بالضرورة . فان كل أحـد يفرق بالضرورة بين كون الانسان مختار فى فعله وقوله وقيامه وقعوده ، وبين كـون

---

(١) لاتمتد : أ

(٢) الى المرجح : ب

الحجر هابطا بالطبع ، والنار صاعدة بالطبع - وتوقف صدور الفعل عن القادر على المرجح ، يقتضى بأن لايبقى بين الموجب وبين المختار فرق البتة • وكل نظرى أفضى الى فساد الضرورى كان باطلا • فعلمنا : أنه لابد من الاعتراف بأن صدور الفعل عن القادر ، لا يتوقف على المرجح • فهذا منتهى البحث فى هذا الباب •

وأما الجواب عن السؤال الثانى : فهو أنه ليس القادر عبارة عن الذى عند اختيار الفعل يتصور منه اختيار الترك ، فان ذلك يجرى مجرى (٥) الجمع بين الضدين • وهو محال • بل القادر هو الذى يتصور منه اختيار الترك ، بدلا عن اختيار الفعل • وبالعكس • وهذا المعنى معقول فى حق الله تعالى ، فكان قادرا •

لايقال : نفرض الكلام فى الشىء الذى تعلقت ارادته وقدرته فى الأزل بايجاده فى لايزال • فنقول : لا حال من الأحوال يشار اليه ، الا ويمتنع من الله تعالى فى ذلك الوقت أن لايوجد ذلك الفعل • اذ لو لم يوجد ، لانقطع ذلك التعلق المستمر من الأزل الى ذلك الوقت • وذلك يقتضى تغير صفات الله تعالى ، وزوال ذلك التعلق القديم • وكل ذلك محال • واذا كان كذلك ، فلا حالَ يشار اليه الا ويجب عقلا كونه تعالى موجدا لذلك الفعل فى ذلك الوقت الخاص ، ويمتنع أن لايكون مؤثرا فيه • فهذا يكون موجبا لا قادرا •

لأنا نقول : الصلاحية الأصلية كانت حاصلة • وهذا القدر يكفى فى الفرق بين الموجب والمختار •

وأما الجواب عن السؤال الثالث : فهو ان تعلق العلم بوقوع الفعل فى ذلك الزمان المعين ، تبع لوقوع الفعل فى ذلك الزمان المعين ،

---

(٥) اجتماع الضدين : ا

ووقوعه فى ذلك الزمان المعين ، تبع لتأثير القدرة والارادة بايقاعه فى ذلك الزمان . واذا كن الأمر كذلك ، كان تعلق العلم بوقوعه فى ذلك الزمان المعين تبعا لتبع تعلق القدرة والارادة بايقاعه فى ذلك الزمان . فيمتنع أن يكون تعلق العلم مانعا من تعلق القدرة والارادة .

وأما الجواب عن السؤال الرابع : فهو ان المراد من قولنا : انه قادر على الفعل والترك ، هو أنه يمكنه أن يفعل ويمكنه أن لا يفعل ، بل يتركه كما كان . وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال .

فهذا مجموع الكلام فى الفرق بين القادر ، وبين الموجب . وهو من أدق المباحث العقلية .

الفصل الثانى
فى
اقامة الدلائل (٦) على أنه تعالى قادر

اتفق أرباب الملل والأديان : على أن تأثير البارى تعالى فى ايجاد العالم بالقدرة والاختيار . وزعمت الفلاسفة : ان تأثيره فى وجود العالم بالايجاب كتأثير الشمس فى الاضاءة ، وتأثير النار فى التسخين والاحراق .

فنقول : الدليل على أنه تعالى قادر لاموجب : أنه لو كان البارى تعالى موجبا بالذات ، لكان تأثيره فى وجود العالم : اما أن لايكون موقوفا على شرط ، واما أن يكون موقوفا على شرط . فان لم يكن موقوفا على شرط ، لزم من قدمه قدم العالم ، أو من حدوث العالم حدوثه . وكلاهما باطلان . وأما ان كان موقوفا على شرط ، فذلك

---

(٦) الدلالة : ا

الشرط ان كان قديما ، لزم أيضا قدم العالم . وان كان حادثا ، كان الكلام فيه كمـا فى الأول . فيفضى الى التسلسل . وهو أن يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر قبله . وذلك قول بحـوادث لا أول لها . وقد أبطلناه فى مسألة حدوث الأجسام . فثبت : أن القول بكونه تعالى موجبا بالذات ، يفضى الى هذه الأقسام الباطلة ، فيكون باطلا ، واذا بطل هذا ، ثبت : أنه تعالى قادر فاعل مختار .

فان قيل : وجود العالم فى الأزل اما ان يكون جائزا أو ممتنعا . فان كان جائزا فحينئذ يلزم قدم العالم . وعلى هذا التقدير ليس لكم أن تقولوا بأن قدم العالم محال . لأن هذا التقدير هو تقدير أن قدم العالم ليس بمحال . واما ان كان قدم العالم محالا ، فنقول : ان العلة الموجبة قد يتخلف عنها أثرها عند تخلف الشرائط ، أو حصـول الموانع . ومن أقوى الشرائط : كون المعلول فى نفسه ممكن الوقوع : ومن أقوى الموانع : كونه ممتنع الوقوع . فلم لايجوز أن يقال : ان الله تعالى موجب بالذات ، لوجود العالم ، الا أنه لم يوجد العالم فى الأزل . لأن تحقق الأزل كالمانع من وجود العالم ، فلما زال المانع ، حصل المعلول ؟

والذى يحقق هذا السؤال : هو أن القدرة . وان لم تكن موجبة لوجود الفعل عنها ، الا أنها موجبة لصحة وجود الفعل . ثم انه تعالى قادر فى الأزل مع أن صحة الفعل غير حاصلة فى الأزل . ولا جـواب لكم عن هـذا السـؤال ، الا أن تقولـوا : القـدرة توجـب صحة الفعل ، بشرط عدم المانع ، والأزل مانع من هذه الصحة . ولهذا المعنى حصلت القدرة فى الأزل ، مع أنه لم تحصل صحة الفعل فى الأزل . واذا صح منكم هذا الجواب فى القدر ، فلم لا يصح مثله فى جانب الموجب ؟ ثم نقول : لم لايجوز أن يقال : انـه تعـالى موجب

لذاته . وجود العالم فى الوقت المخصوص فى الأزل ؟ واذا كان كونه موجبا انما حصل على هذا الوجه ، لم يلزم من قدم العلة قدم المعلول .

لايقال : نسبة ذات الموجب الى جميع الأوقات المقدورة على السوية . فاختصاص الايجاب بذلك الوقت المعين ، يكون ترجيحا للمكن من غير مرجح . وهو محال .

لأنا نقول : ألستم تقولون فى القادر : انه صدر عنه فعله فى وقت دون وقت ، لا لمرجح أصلا ، مع أن نسبة صلاحية القدرة والارادة بالنسبة الى كل الأوقات على السوية ؟ فلم لايجوز مثله فى الموجب بالذات ؟

والجواب عن الأول : ثبت أن الأزل مناف لحدوث العالم . ولكن اذا كان العالم محدثا ، كان حدوثه مختصا بوقت معين . ولو كان حادثا قبل أن حدث بتقدير عشرة أيام ، لم يصر بهذا القدر أزليا ، واذا كان كذلك ، فلا وقت يفرض حدوثه فيه ، الا وكان المانع ـ وهو الأزل ـ زائلا قبل ذلك الوقت . واذا كان المانع زائلا قبل ذلك الوقت ، وكانت العلة للموجبة حاصلة قبل ذلك ، لزم حدوثه قبل أن حدث . وذلك محال . فوجب القول بأنه تعالى فاعل بالاختيار ، لا أنه موجب بالذات .

وقوله ثانيا : « لم لا يجوز أن يقال : انه تعالى موجب لذاته وقوع العالم فى ذلك الوقت المعين » .

قلنا : اذن على هذا التقدير ، يكون تاثير ذات الله تعالى فى وجود العالم مشروطا بحضور ذلك الوقت . وعند هذا يعود القسم الذى ذكرناه ، من أن ذلك الشرط . ان كان قديما لزم قدم المعلول ، وان حادثا كان الكلام فيه كما فى الأول . وهذا يقتضى اشتراط كل حادث

بحادث آخر ، لا الى أول . وهذا هو القول بوجود حوادث لا أول لها . وقد أبطلناه .

واحتج المخالف على قوله بوجوه :

الحجة الأولى : لاشك أنه تعالى مؤثر فى وجود العالم . فكونه مؤثرا فى العالم اما أن يكون لذاته ، أو لصفة قديمة أو لصفة محدثة . والقسم الثالث باطل . لأن تلك الصفة المحدثة . ان وقعت لا عن مؤثر ، لزم نفى الصانع ، وان افتقرت الى المؤثر ، لزم التسلسل . ولما بطل هذا القسم تعين أحد القسمين الأولين . وهو أن يكون كونه مؤثرا فى العالم . اما لذاته وأما لصفة قديمة . واذا كانت هذه المؤثرية اما لأجل الذات واما لأجل الصفة القديمة بالذات ، لزم من دوام الذات ودوام تلك الصفة ، وجوب دوام تلك المؤثرية . اذ لو لم تجب لزم أن يحصل الأثر تارة ، وأن لايحصل أخرى . فيكون تمييز احدى الحالتين عن الأخرى لا لمرجح . وهو محال . واذا كانت تلك المؤثرية واجبة الثبوت ، ممتنعة الزوال ، كان موجبا بالذات ، لا فاعلا بلقدرة والاختيار .

الحجة الثانية : القول بكون المؤثر قادرا ، يفضى الى التناقض . فيكون القول به باطلا . **انما قلنا :** انه يفضى الى التناقض ، لأن كون قادرا على المقدور ، موقوف على تميز ذلك المقدور فى نفسه عن الممتنعات ، لأنه لولا ذلك التميز ، لم تكن قدرته عليها أولى من قدرته على الممتنعات . وهذا يقتضى أن يكون تميز المقدور عن غيره سابقا على تعلق قدرة القادرية .

وأيضا : المقدور هو الذى يقع بتأثير القادر وتكوينه . وهذا يقتضى أن يكون تحقق ذات المقدور متأخرا عن تعلق قدرة القادرية . واذا كان تحقق ذاته متأخرا عن تعلق قدرة القادرية ، كان تميزه عن غيره أولى بأن يكون متأخرا عن تحقق ذاته . لأن التميز حكم من أحكام ذاته ،

وحالة من حوال ذاته . وحكم الشيء وحاله متأخر عن تحقق ذاته .
وهذا يقتضى أن يكون تميز المقدور عن غيره ، متقدما على تعلق
قدرة القادريه ، وأن يكون متأخرا عنه . وذلك محال .

فثبت : أن القول بكون القادر قادرا على الشيء ، يفضى الى هذا
المحال . فكان القول بكون القادر : قادرا على الشيء ، محالا .

لايقال : ماهية المقدور (٧) متقدمة على تعلق القدرة ، ووجوده
متاخر عن تعلق القدرة : كما هو مذهب القائلين بأن المعدوم شيء .

لأنا نقول : اذا كنت الماهية متقررة فى العدم وفى الوجود ،
ولا تأثير للقدرة فيها البتة ، لم تكن الماهية مقدورة البتة ، ، بل
كان المقدور ، اما الوجود ، واما جعل الماهية موصوفة بالوجود . وهذا
من حيث ان متعلق القدرة يجب أن يكون متقدما على القدرة ، ومن
حيث ان أثر القدرة يجب أن يكون متأخرا عن القدرة . فيعود المحال
المذكور .

الحجة الثالثة : وجود المخلوق اما أن يكون معللا بأن القادر
قادر ، أو بأن الخالق (٨) خلقه وقدره . فان كان الأول لزم أن يقال :
انه مادام يكون قادرا ، يكون المخلوق موجودا . واذا كان كذلك امتنع
انفكاك القادر عن وجود المخلوق . وان كان الثانى لزم أن يكون كونه
خالقا مغايرا ، لكونه قادر ، لأنه لما صدق أن وجود المخلوق ليس لكونه
قادرا ، بل لكونه خالقا . فصدق هذا النفى والاثبات يوجب المغايره .

ثم نقول : كونه خالقا اما أن يكون حادثا ، وحينئذ يفتقر الى
خالقية أخرى . وهو محال . أو يكون قديما ، فنقول الخالقية صفة

---

(٧) لم لايجوز أن يقال : ماهية : ب
(٨) القادر : ب

قديمـة فتكون ممتنعة الزوال ، واستلزام الخالقية للخلق أمـر واجب بالذات . لأن الخلق بدون المخلوق محـال . فاذن الذات مستلزمة للخلق ، والخلق مستلزم للمخلوق ، ومستلزم المستلزم مستلزم ، فذات الله مستلزمة لوجود المخوق . ومتى كان الأمر كذلك ، كان موجبـا بالذات لا قادرا بالاختيار .

الجواب عن الأول : ان حدوث الاثار لأجل الصفة القديمة المسماة بالقدرة قوله : « لو كان المقدور قديما ، كان الأثر قديما » وقلنا هذا انما يلزم فى الموجب بالذات ، أما فى القادر بالاختيار فهو ممنوع .

والجواب عن الثانى : ان ما ذكرتموه وارد عليكم فى الموجـب ، لأن الموجب لايوجب الا أثرا معينا . ولولا امتياز ذلك الأثر عن غيره ، والالم يكن كونه موجبا لذلك الأثـر ، أولى من كونه موجبـا لغيره . فيلزم أن يكون تميز ماهية المعلول عن غيرهـا ، متقدما على تأثير الموجب فيه . ولما كان تحققه بتأثير تلك العلة ، لزم تأخره عنه . فيلزمكم فى الموجب ما الزمتم علينا فى القادر .

والجواب عن الثالث : انه لامعنى لكونه تعالى خالقا ، الا وقوع المخلوق بقدرته . وعلى هذا التقدير تسقط الشبهة التى ذكرتموها ، وعولتم عليها .

المسألة الثانية عشرة

فى
إثبات أنه تعالى عالم

وهذه المسألة مرتبة على فصلين :

الفصل الأول
فى
اقامة الدلالة على أنه سبحانه وتعالى عالم

وبرهانه : ان أفعال الله تعالى محكمه متقنة . وكل من كان فعله متقنا محكما ، كان عالما بتلك الأفعال . فثبت : أنه تعالى عالم : أما أن افعاله محكمة متقنة ، فيدل عليه تشريح بدن الانسان . وقد لخصنا هذا العلم فى « الطب الكبير » الذى صنفناه ، وبلغنا فيه غاية لم يبلغ فيها أكثر من تقدمنا . وأما أن كل من كان فعله محكما متقنا ، وجب أن يكون عالما بتلك الأفعال . فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاختبار .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : المبدأ الاول الواجب الوجود لذاته ، يوجب بالذات موجودا . وذلك الموجود هو الخالق لهذا العالم . وهو عالم بما فيه من المصالح . الا أن الواجب الوجود الذى هو المبدأ الأول لايكون عالما .

سلمنا : أن فاعل هذه الأفعال الحادثة فى هذا العالم ، هو الله تعالى . لكن ما المراد من كونها محكمة متقنة ؟ ان عنيتم بها كونها مطابقة للمصلحة . فنقول : تدعون كنها مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه أو تدعون كونها مطابقة للمصلحة من كل الوجوه ؟ فان

أردتم الأول فهو مسلم • لكن لا نسلم أن فعل من كان مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه ، يدل على كون الفاعل عالما • لأن الأفعال الصادرة عن النائم والساهى ، قد تكون مطابقة للمصلحة من بعض الوجـــوه ، مع انها لا تدل على علم فاعلها البتة • وان أردتم الثانى ، فلا نسـلم أن هذه الحوادث والتركيبات مطابقة للمصلحة من كل الوجوه • وظاهر أن الأمر ليس كذلك • فانه لا شيء من مفردات هـذا العالم ومركباته الا وهو مصلحة من وجه ومفسدة من وجه آخر •

نزلنا عن مقام الاستفسار ، لكن لانسلم أن الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما • والدليل عليه وجوه :

الأول : وهو أن البيوت المسدسة التى بنتها النحل من غير مسطرة ولا بركار ، لايقدر عليها الانسان • والبيت الذى يتخذه العنكبوت من تلك الخيوط من غير شيء من الآلات والأدوات لايقدر عليه الانسان • فلو دل ذلك على علم الفاعل ، لزم أن تكون هذه الحيوانات أكثـر علما من الانسان • ومعلوم أن ذلك باطل •

الثانى : وهو أن الفعل المحكم المتقن قد يصدر مرة واحدة من الجاهل • وهذا مشاهد • واذا جاز صدوره مرة واحدة ، جاز صدوره ثانيا وثالثا • لأن الأشياء المتماثلة حكمها حكم واحد • واذا كان كذلك ، بطلت دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل •

سلمنا : أن فاعل الفعل المحكم لابـد له من ادراك وشعور ، لكن لم لا يكفى فيه الظن ؟ ولم قلتم : انه لابد له من العلم ؟ والدليل عليه : هو أن أكثر هذه الأفاعيل العجيبة الصادره من الناس ، انما تصدر عنهم حال كونهم ظانين ، لا حال كونهم قاطعين • أقصى ما فى الباب : أن يقال : ان الظان قد يخطىء كثيرا ، الا أنا نقول : المصالح الحاصلة فى تركيبات هذا العالم غير خالية عن المفاسد • ولعل هـذه المفاسد انما وقعت لأجل أن فاعلها ظان لا عالم •

والجواب عن السؤال الأول : ان من استدل فى حدوث العالم بدليل الحركة والسكون ، كان هذا السؤال لازما عليه . أما نحن لما بينا ان كل ما سوى الله تعالى محدث ، سواء كان متحيزا أو قائما بالمتحيز ، أولا متحيزا ولا قائما بالمتحيز ، سقط عنا هذا السؤال . لأنه لما كان كل ماسوى الله محدثا ، كان تأثيره سبحانه وتعالى فى ايجادها (١) بالقدرة والاختيار ، لا بالطبع والايجاب . والموجد للشىء على سبيل القدرة والاختيار ، لابد وأن يكون له شعور بما يقصد على ايجاده واختراعه . وهذا القدر يكفى فى اثبات كونه تعالى عالما . وأما أنه تعالى عالم بكل الأشياء . فتلك مسألة أخرى . وبهذا الجواب (٢) سقط جميع ما ذكروه من الأسئلة .

واحتج قدماء الفلاسفة على انكار العلم بوجوه :

الشبهة الأولى : قالوا : لو كان عالما ، لكان علمه اما أن يكون عين ذاته ، أو زائد على ذاته . والقسمان باطلان .

أما أنه لايجوز أن يكون علمه عين ذاته ، فلوجوه :

أحدها : انا ندرك التفرقه بين قولنا : ذاته . ذاته . وبين قولنا : ذاته علمه . وهذا يوجب التغاير .

والثانى : انا بعد معرفة أنه موجود ، واجب الوجود لذاته ، نفتقر فى معرفة كونه تعالى عالما الى دليل منفصل . والمعلوم مغاير لغير المعلوم .

الثالث : ان حقيقة العلم مغايرة لحقيقة القدرة ولحقيقة الحياة . فلو كان الكل عبارة عن حقيقة ذاته ، لزم القول بأن الحقائق الثلاثة

---

(١) ايجاد ما : ا

(٢) السؤال : ا

حقيقة واحدة • وذلك باطل بالبداهة • وأما أنه لايجوز أن يكون علمه زائدا على ذاته • فلأنه لو كان زائدا على ذاته ، مع أنه صفة قائمة بتلك الذات ، وجب أن يكون ذلك العلم مفتقرا فى تحققه الى تلك الذات • لأن الصفة مفتقرة الى الموصوف ، والمفتقر الى الغير ممكن لذاته ، مفتقر الى المؤثر • والمؤثر فيه ليس الا تلك الذات ، فتكون تلك الذات موصوفة به ، ومؤثرة فيه ، مع أن تلك الذات بسيطة منزهة عن جميع جهات (٣) التركيبات • فيكون البسيط قابلا وفاعلا معا • وذلك محال

لأن المفهوم من كونه قابلا ، غير المفهوم من كونه فاعلا • وهذان المفهومان • ان كانا خارجين عن الذات ، كان المفهوم من استلزام الذات لأحدهما ، غير المفهوم من استلزامها للآخر ، فيعود التقسيم الأول فيه • ولايتسلسل ، بل ينتهى الى كثرة تقع فى الذات ، فتكون ذاته مركبة من الأجزاء • وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته ، فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته • وهذا خلف • محال •

الشبهة الثانية : انهم قالوا : ذاته سبحانه وتعالى بدون هذا العلم • اما أن تكون كاملة على الاطلاق • وحينئذ لا يكون فى حصول هذا العلم كمال وجلال • ويجب نفيه • واما أن لا تكون الذات بدون هذا العلم كاملة • وحينئذ تكون الذات الواجبة الوجود : ناقصة بذاتها ، وكاملة بغيرها • وهو محال •

الشبهة الثالثة : كونه الها للعالم • ان لم يتوقف على اثبات هذا العلم ، لم يجز اثباته • وان توقف عليه ، كان مبدأ العالم مركبا من الذات والعلم • وكل مركب ممكن • فكان مبدأ كل الممكنات ممكنا • وذلك محال •

---

(٣) جميع تلك : ا

والجواب عن الشبهة الأولى : لم لايجوز أن يكون البسيط حقا ، قابلا وفاعلا معا ؟ قوله : « تغاير المفهومين يدل على وقوع الكثرة فى الذات » .

قلنا : هذا ينتقض بالوحدة . فانها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة . وهكذا . الى غير النهاية . مع أن الوحدة أبعد الأشياء عن الكثرة . وكذلك النقطة محاذية لجملة أجزاء الدائرة ، مع أنها غير قابلة للقسمة .

والجواب عن الشبهة الثانية : لم لايجوز أن يقال : ان كون تلك الذات كاملة ، يقتضى كونها مستلزمة لحصول هذا العلم . ولا نقول : الذات ناقصة بذاتها ، مستكملة بغير هابل ، نقول : كونها كاملة لذاتها يستلزم حصول صفات الكمال .

والجواب عن الشبهة الثالثة : مبدأ العالم هو الذات الواجبة الوجود ، الموصوفة بالعلم والقدرة . والذات هى الواجبة لذاتها ، وبذاتها وهى مستلزمة لهذه الصفات . فلم قلتم : ان ذلك محال ؟

الفصل الثانى
فى
بيان أنه سبحانه وتعالى عالم بكل المعلومات

برهانه : أنه سبحانه وتعالى حى . وكل من كان حيا ، فانه يصح منه أن يعلم كل واحد من المعلومات . والموجب أيضا لهذه العالمية : هو ذاته . ونسبة الذات الى الكل على السوية . فلم يكن بأن توجب ذاته كونه عالما بالبعض ، أولى من أن توجب كونه عالما بالباقى . فلما أوجب كونه عالما بالبعض ، وجب أن يوجب كونه عالما بالباقى . فثبت : كونه تعالى عالما بكل المعلومات .

واعلم : أن المخالفين فى هذه المسالة طوائف . ونحن نشير الى شبهة كلّ واحد منهم اشارة خفية :

النوع الأول من المخالفين : الذين يقولون : انه يمتنع كونه تعالى عالما بذاته . احتجوا عليه : بأن كون الشىء عالما بالشىء : اضافة مخصوصة بين العالم ، وبين المعلوم . وهذا لايحصل الا بين الشيئين . فالشىء الواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه . وهذا بخلاف علم الواحد منا بنفسه ، فان نفس الواحد منا ليست منزهة عن جميع جهات التركب . فلا جرم صح فى الواحد منا أن يعلم نفسه .

لايقال : كونه تعالى عالما ، مغايرا لكونه معلوما . فلم لا يكفى هذا القدر من التغاير فى حصول علمه بذاته ؟ **لأنا نقول** : كونه عالما ومعلوما : فرع عن قيام العلم به ، وقيام العلم به : فرع عن هذا التغاير ، فيلزم وقوع الدور .

والجواب : قد دللنا على أنه تعالى عالم بشىء ما ، وكل من علم الشىء أمكنه أن يعلم كونه عالما بذلك الشىء . ومن علم ذلك فقد علم نفسه . فثبت : أنه تعالى عالم بنفسه : قوله : « ان العلم اضافة مخصوصة ، واضافة الشىء الى نفسه محال (٤) » قلنا : لا نسلم . بدليل : أنه يصح أن يقال : علم ذاته : حقيقته .

النوع الثانى من المخالفين : الذين يسلمون كونه تعالى عالما بذاته المخصوصة ، لكنهم ينكرون كونه عالما بغيره . واحتجوا عليه : بأن العلم بأحد المعلومين : مغاير للعلم بالمعلوم الآخر ، بدليل : أنه يصح أن يعلم كون زيد عالما بأحد المعلومين ، مع الشك فى كونه عالما بالمعلوم الآخر . والمعلوم غير المشكوك . فكونه عالما بأحد المعلومين ، يوجب أن يكون مغايرا ، لكونه عالما بالمعلوم الآخر .

---

(٤) واضافة حقيقة الشىء الى نفسه محال : ب

اذا ثبت هذا ، فنقول : لو كان البارى تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة ، لوجب أن يحصل فى ذاته بحسب كل معلوم : علم على حدة . وعلى هذا التقدير يحصل فى ذاته كثرة لانهاية لها . وذلك محال .

الجواب : ليس العلم عبارة عن الصور المساوية للماهيات المعلومات المنطبعة فى ذات العالم ، بل العلم عبارة عن نسب مخصوصة ، واضافات مخصوصه بين ذات العالم وذات المعلوم . واذا كان كذلك ، فكونه عالما بالمعلومات الكثيرة ، يقتضى أن يحصل لذاته نسب كثيرة ، واضافات كثيرة . وهذا لا يقدح فى وحدة الذات . بدليل : أن الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة ، وربع الأربعة . وهكذا . الى ما لا نهاية له من النسب ولم يقدح فى كون الوحدة وحدة ، فكذلك القول فى هذه المسألة .

النوع الثالث من المخالفين : الذين سلموا كونه تعالى عالما بالماهيات الكلية ، لكنهم منعوا من كونه تعالى عالما بالمتغيرات ، من حيث هى متغيرة . واحتجوا عليه : بأنه تعالى لو علم أن زيدا جالس الآن فى هذا المكان . فاذا قام زيد من ذلك المكان ، فان بقى ذلك العلم كان جهلا ، لأن اعتقاده أنه جالس ههنا مع أنه غير جالس ههنا : جهل . وان لم يبق ذلك العلم ، كان تغيرا . والتغير على الله تعالى محال .

واعلم : أن المتكلمين صاروا فريقين بسبب هذه الشبهة .

الفريق الأول ــ وهم جمهور المشايخ من أهل السنة ومن المعتزلة ــ قالوا : ان العلم بأن الشىء سيوجد : نفس العلم بوجوده اذا وجد . واحتجوا على قولهم : بأنا اذا علمنا : أن زيدا سيدخل البلد غدا . فاذا استمر هذا العلم الى الغد والى أن دخل زيد البلد . فانا بهذا العلم نعلم أن زيدا دخل الآن البلد . فعلمنا بأن العلم بأن الشىء

سيوجد ، نفس العلم بوجوده اذا وجد . وانما يحتاج الواحد منا الى علم آخر ، لأجل طريان الغفلة على العلم الأول . والبارى تعالى لما امتنع طريان الغفلة عليه ، لاجرم يكون علمه بأن الشيء الفلانى سيوجد ، هو نفس علمه بوجود ذلك الشيء ، حال ما يوجد .

وأما « أبو الحسين البصرى » فقال : هذا المذهب باطل . ويمتنع أن يقال : العلم بأن الشيء سيوجد ، هو نفس العلم بوجوده حال ما يصير موجودا . وله أن يحتج على ذلك بوجوه :

الحجة الأولى : ان من شرط المثلين أن يقوم كل واحد منهما مقام الآخر . والعلم (٥) بأن الشيء سيوجد ، لا يقوم مقام العلم بأنه موجود الآن . فان قبل وقوع المعلوم لو اعتقدنا بأنه سيقع بعد ذلك ، كان علما . ولو اعتقدنا أنه واقع الآن كان جهلا . وأما حال وقوعه ، فانه ينقلب الأمر . فلو اعتقدنا بأنه سيقع بعد ذلك ، وأنه الآن غير واقع ، كان جهلا . ولو اعتقدنا أنه الآن واقع ، كان علما . فثبت : أن كل واحد منهما لايقوم مقام الآخر . وذلك يقتضى كون هذين الاعتقادين مختلفين فى الحقيقة . ومع هذا الاختلاف فى الماهية والحقيقة ، كيف يمكن دعوى الاتحاد ؟

الحجة الثانية : ان كونه عالما بأنه سيقع ، غير مشروط بكونه واقعا فى الحال . وكونه عالما بوقوعه مشروط بوقوعه فى الحال . والشيئان اللذان يكون أحدهما مشروطا بشيء ، والآخر لايكون مشروطا بذلك الشيء ، يمتنع أن يكون أحدهما نفس الآخر .

الحجة الثالثة ــ وهى التى عول عليها « أبو الحسين » ــ فقال : مجرد العلم بأن الشيء سيقع . لايكون علما بوقوعه اذا وقع . فان

---

(٥) العلم بأنه موجود الآن لايجوز أن يقوم مقام العلم بأنه سيوجد : ب

من علم أنّ زيدا سيدخل البلد (٦) غدا . ثم انه جلس فى بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار . وبقى مستديما لذلك العلم ، حتى جاء الغد (٧) ودخل «زيد» البلد . فههنا هذا الشخص بمجرد علمه بأن زيدا سيدخل البلد غدا ، لايصير عالما بأنه دخل الآن فى البلد . فثبت بهذا : أن العلم بأن الشيء سيوجد غدا ، لا يكون نفس العلم بوجوده اذا وجد .

بلى . من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا ، ثم علم حصول الغد . فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث . وهو العلم بأن زيدا دخل البلد الآن .

الحجة الرابعة : ان العلم بالشيء صورة مطابقة لذلك الشيء ولاشك أن حقيقة أنه سيقع بعد ذلك ـ وهو الآن غير واقع ـ مغايرة لحقيقة انه واقع فى الحال وحاصل . واذا اختلفت المعلومات (٨) وجب اختلاف العلمين .

الحجه الخامسه : وهو أنه يمكننا أن نعلم كونه عالما بأن الشيء الفلانى سيقع غدا ، حال ما نجهل كونه عالما بوقوعه حال وقوعه . ولما حصل العلم بأحد هذين العلمين حال ماحصل الشك فى حصول العلم الآخر ، علمنا تغاير العلم .

واعلم : أن« أبا الحسين البصرى » كما أبطل بهذه الدلائل قول المشايخ ، التزم وقوع التغير فى علم الله تعالى بالجزئيات المتغيرة . فقال : « الموجب لكونه تعالى عالما بالمعلومات هو ذاته ، لكن شرط هذا الايجاب : حضور تلك المعلومات . فاذا حصل المعلوم واقعا على وجه معين ، حصل شرط كون الذات . موجبة للعلم بوقوع ذلك الشيء

---

(٦) الدار : ب
(٧) النهار : ب
(٨) اختلف المعلومات : ب

على ذلك الوجه ، فيحصل ذلك العلم . واذا عدم وقوع ذلك المعلوم على هذا الوجه ، زال شرط الايجاب . ولا جرم يزول ذلك العلم ، ويحدث علم آخر بوقوع ذلك المعلوم على الوجه الثانى » .

فهذا مذهبه فى هذا الباب . الا أنه يتوجه عليه سؤالان صعبان :

السؤال الأول : انه تعالى قبل أن خلق العالم كان عالما بأنه سيخلقه ، فاذا خلق العالم فهل زال العلم الأول أو لم يزل ؟ فان لم يزل كان عالما بأنه سيخلقه الآن ، مع أنه فى نفسه مخلوق . وذلك محال . وأما ان زال العلم الأول ، فذلك العلم الذى زال ، كان قديما أو حادثا ؟ فان كان قديما كان هذا قولا بجواز عدم القديم . وحينئذ يبطل دليله على حدوث الأجسام لأن مبنى ذلك على أن عدم القديم لايجوز . وأما ان كان ذلك العلم محدثا . فهذا العلم المحدث . هل كان مسبوقا بعلم آخر لا الى أول ، أو لم يكن كذلك ؟ فان كان الأول . كان هذا قول بحوادث لا أول لها . وهذا يبطل عليه دليل حدوث الأجسام . وأما ان انتهت هذه العلوم الى علم محدث غير مسبوق بعلم آخر ، كان هذا قولا بأنه تعالى ما كان فى الأزل عالما بأحوال هذه التغيرات ، فيكون هذا جهلا مطلقا لله تعالى . وذلك باطل قطعا .

السؤال الثانى : وهو أن الفلاسفة أقاموا البرهان المطلق على امتناع وقوع التغيرات فى ذات الله تعالى وفى صفاته . فقالوا : كل صفة يفرض ثبوتها فذات الله تعالى من حيث هى هى ، اما أن تكون كافية فى ثبوتها ، أو كافية فى انتفائها ، أو لاتكون كافية لافى ثبوتها . ولا فى انتفائها . فان كانت ذاته سبحانه كافية فى ثبوتها ، وجب ثبوتها للذات وأبدا ، حتى تكون تلك الصفة دائمة الثبوت بدوام ذاته . وان كانت ذاته سبحانه وتعالى كافية فى انتفائها ، وجب انتفاؤها عن الذات أزلا وأبدا ، حتى تكون دائمة الانتفاء بدوام

ذاته . وأما القسم الثالث ، وهو أن يقال : ان ذاته سبحانه غير كافية فى ثبوت تلك الصفة ولا فى انتفائها ، فعلى هذا التقدير يكون ثبوت تلك الصفة وعدمها ، موقوفين على ثبوت شىء منفصل ، وعلى عدمه .

فنقول : ذات الله تعالى لاتنفك عن ثبوت هذه الصفة ، وعن عدمها . وثبوت هذه الصفة وعدمها موقوفان على ثبوت ذلك الشىء المنفصل وعدمه . والموقوف على الموقوف على الغير ، موقوف على الغير فذات الله تعالى مفتقرة فى تحققها الى الغير . والمفتقر فى تحققه الى الغير ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجوب لذاته ، ممكن الوجود لذاته . وذلك محال . فثبت : أن التغير فى صفات الله تعالى محال . فهذا حاصل هذه المباحث فى هذا الباب .

وللفريق الثانى (٩) أن يقولوا : ماذكرتم من الدليل المانع من التغير ، انما يجرى فى الصفات الحقيقية . أما الصفات الاضافيه فلا يمكن منع التغير فيها . وكيف لانقول هذا ، واذا وجد حادث فان الله تعالى يكون معه . فاذا فنى ذلك الحادث ، بطلت تلك المعية ؟ وهذا يقتضى وقوع التغير فى الاضافات . واذا ثبت هذا فنقول : هذه التعلقات من باب النسب والاضافات . واذا كان الأمر كذلك ، لم يمتنع وقوع التغيرات فيها .

النوع الرابع من المخالفين : الذين قالوا : انه تعالى فى الأزل كان عالما بحقائق الأشياء وماهياتها ، وأما العلم بالأشخاص والأحوال ، فذلك انما يحصل عند حدوث تلك الأشخاص . وهذا مذهب « هشام

---

(٩) وللفريق الأول : ب

ابن الحكم » ومذهب « أبى الحسين البصرى » كأنه لايتمشى الا بالتزام هذا المذهب .

واحتج « هشام بن الحكم » على هذا المذهب بوجوه :

الأول : لو كان تعالى عالما فى الأزل بجميع الجزئيات التى توجد فى لايزال ، لكان عالما بكل مايصدر من الناس من أفعالهم ، وعالما بما لايصدر عنهم . وكل ما علم الله تعالى وقوعه ، كان واجب الوقوع ، وكل ماعلم الله تعالى عدم وقوعه ، كان ممتنع الوقوع . فيلزم : ان يقال : جميع أفعال الخلق اما واجبة الوقوع أو ممتنعة الوقوع . ولو كان الأمر كذلك ، لم يكن لشىء من الحيوانات قدرة على الفعل .

لأن الذى كان معلوم الله تعالى أنه يوجد ، يكون واجب الوقوع . والذى علم انه لايصدر منه ، يكون ممتنع الوقوع . ولا قدرة البتة لا على مايكون واجب الوقوع ، ولا على ما يكون ممتنع الوقوع . وهذا يقتضى أن لايكون لله تعالى قدرة البتة ، وأن لايكون لشىء من المخلوقات قدرة البتة ، وأن تكون التكاليف وبعثة الرسل كلها عبثا ضائعا ، وأن يكون الوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها عبثا وجورا . وهذا يبطل القول بالربوبية .

لأن نفى القدرة عن الله تعالى يبطل القول بالربوبية ، ويبطل القول أيضا بالعبودية . لأن العبد اذا لم تكن له قدرة على العبودية ، كان الأمر والنهى عبثا ، واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال : انه تعالى كان عالما فى الأزل بذاته وبصفاته وبماهيات الأشياء وحقائقها وصفاتها ، وأما العلم بالأشخاص وأحوالها المتغيرة فذلك لايحصل الا عند دخولها فى الوجود ، حتى تندفع هذه الاشكالات .

الشبهة الثانية : كل ما كان معلوما ، فهو متميز عن غيره . وكل ماله تميز وتخصص وتعين ، فهو ثابت متحقق . وما لايكون ثابتا ولا متعينا ولا متحققا ، وجب أن لايكون معلوما . وهذه الأشخاص وصفاتها وأحوالها ، كانت نفيا محضا وعدما صرفا ، قبل دخولها فى الوجود . فوجب أن لاتكون معلومة .

لايقال : لم لايجوز أن يقال : المعدوم شىء وذات . فلا جرم لم يمتنع كونها معلومة ؟

لانا نقول : القول بأن المعدوم شىء (هو) باطل . وبتقدير تسليمه فالثابت فى العدم انما هى الذوات والحقائق والماهيات ، أما الذوات بنعت كونها مركبة مؤلفة موصوفة بالأعراض ، فغير ثابتة فى العدم بالاتفاق . واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن لاتكون هذه الأشخاص والأحوال معلومة قبل تحققها .

الشبهة الثالثة : لو كان عالما بكل ما سيدخل فى الوجود ، لكان عالما بعدد مايدخل في الوجود من حركات أهل الجنة وأهل النار ، وكل ما كان عدده معلوما ، كان متناهيا . فيلزم اثبات النهاية لثواب أهل الجنة ، ولعقاب أهل النار . وذلك محال . فعلمنا : أنه تعالى لايعلم هذه المتغيرات الا عند وقوعها .

والجواب عن الشبهة الثانية : انه منقوض بأن كل واحد منا يعلم والقدرة على الايقاع أصل الوقوع . والتبع للشىء لايكون مانعا من الأصل .

والجواب عن الشبهة الثانية : انه منقوض بأن كل واحد منا يعلم أن الشمس غدا تطلع من مشرقها لا من مغربها . وهذا المعدوم معلوم .

والجواب عن الشبهة الثالثة : انه تعالى انما يعلم الشىء كما هو ، فان كان له عدد محصور علمه كذلك ، وان كان له عدد غير محصور ، كان علمه كذلك .

النوع الخامس من المخالفين : الذين ينكرون كونه تعالى عالما بمالا نهاية له من المعلومات . ولهم فيه شبه :

الشبهة الأولىٰ : انا لما بينا أنه يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات فلو كانت المعلومات غير متناهية ، لحصل فى ذات الله تعالى علوم غير متناهية .

ولو أن قائلا يقول : انا لانثبت العلم لله تعالى ، بل نثبت العالمية : كان هذا نزاعا فى العبارة . ويلزمه : أن يثبت لله تعالى عالميات لا نهاية لها . لانه لايمكننا ان نعلم كونه تعالى عالما بأحد هذين المعلومين ، حال شكنا فى كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر ـ والمعلوم غير المشكوك ـ

اذا ثبت هذا فنقولْ : لو كان الله تعالى عالما بما لانهاية له ، لزم أن يحصل فى ذاته علوم غير متناهية ، أو عالميات غير متناهية . وذلك محال . لأن كل عدد يوجد ، فانه قابل للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك ، وجب أن يكون متناهيا .

الشبهة الثانية : قالوا : كل معلوم فهو متميز عن غيره . وكل متميز عن غيره ، فهو متناه . لان المتميز هو الذى ينفصل عن غيره بحده وطرفه ، فاذن كل ما كان معلوما : فهو متناه . وما لايكون متناهيا ، يمتنع أن يكون معلوما .

الشبهة الثالثة : مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته . والاقل

من غيره متناه • فمقدوراته متناهية ، ومعلوماته أضعاف مقدوراته ، وأضعاف المتناهى : متناه • فمعلوماته : متناهية •

والجواب عن الأولى : ان علم الله تعالى • لم لايجوز أن يقال : انه واحد ، وانمـا تعلقاته غير متنـاهية • وهـذه التعلقات نسب واضافات • ودخول اللانهاية فى النسـب والاضافـات غير ممتنع • بدليل ماذكرناه : أن الواحد نصف الاثنين ، وثلث الثلاثة • وهكذا الى مالا نهاية له ؟

والجواب عن الشبهة الثانية : إن هذه الشبهة اما أن نوردها فى كل واحد من آحاد المعلومات ، أو فى مجموعها • والأول باطـل • لأن كل واحد من آحاد المعلومات متناه • والثانى باطل • لأن هـذا الكلام انما يتجه لو كان للمعلومات التى لانهاية لها مجموع وجملة • وذلك محال • لأن المجموع والجملة ، يشعران بالتناهى ، ووصـف مالا نهاية له بكونه مجموعا وجملة : محال •

لايقال : هذا الذى ذكرتموه مما يؤكد السؤال • وذلك لأن كل ما كان معلوما فهو شىء مشار اليه بحسب اشارة العقل ، فله خصوصية وتعين وتميز ، وكل ما كان كذلك فهو متناه ، فأذن كل معلوم فهـو متناه • وما لايكون متناهيا لا يكون معلوما •

لأنا نقول : انه معلوم من حيث انه غير متناه • وكونه معلوما من هذا الاعتبار ، لاينافى كونه غير متناه •

والجواب عن الشـبهة الثالثـة : ان قولنـا : المقدورات أقـل من المعلومات • هو أن العلم يتعلق بالواجب والممتنع والجائز • والقدرة لاتتعلق لها الا بالجائزات •

النوع السادس من المخالفين : الذين ينكرون كونه تعالى عالما بجميع المعلومات واحتجوا عليه بوجهين :

الأول : لو كان عالما بجميع المعلومات ، لكان اذا علم شيئا ، علم كونه عالما به ، وعلم كونه تعالى عالما بكونه عالما · وهكذا فى المرتبة الثالثة والرابعة الى مالا نهاية له ، فيكون له بحسب كل واحد من المعلومات علوم غير متناهية ، لأنها أمور مترتبة ، لأن المرتبة الثالثة مرتبة على الثانية ، والثانية على الأولى · فاذا حصلت ههنا مراتب غير متناهية ، لزم حصول أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة · وذلك مما ظهر ابطاله فى مسألة اثبات العلم بواجب الوجود ·

لايقال : لم لايجوز أن يقال : اثبات العلم بالعالم بالشىء ، هو نفس العلم بذلك الشىء ؟

لأنا نقول : هذا باطل من وجوه :

أحدها : ان المعلوم والعلم مما يتغاير ان ، فوجب أن يكون العلم بالمعلوم مغايرا للعلم بالعلم بذلك المعلوم ·

وثانيها : انه لو كان العلم بالعلم بالشىء ، نفس العلم بذلك الشىء · ، لكان من علم شيئا ، حضر فى ذهنه العلم بالعلم ، والعلم بالعلم به · وهكذا هذه المراتب الغير متناهية ولما علمنا بالضرورة : أنه ليس كل من علم الشىء حضر فى ذهنه هذه المراتب الغير متناهية ، علمنا : أن العلم بالعلم بالشىء (هو) مغاير للعلم بذلك الشىء ·

وثالثها : انه يمكننا أن نعلمه عالما بذلك الشىء ، وان كنا لانعلمه عالما بكونه عالما بذلك الشىء · والمعلوم مغاير للمشكوك ·

فثبت بهذه الوجوه : أن العلم بالعلم بالشىء ، يمتنع أن يكون نفس العلم بذلك الشىء .

الوجه الثانى : انه لو كان عالما بجميع المعلومات ، سواء كانت واقعة ، أو ممكنة الوقوع . فاذا علم الله تعالى جوهرا فردا ، فذلك الجوهر الفرد يمكن وقوعه فى أحياز غير متناهية على البدل ، وفى أزمنة غير متناهية على البدل ، وموصوفة من كل نوع من أنواع الأعراض بأفراد لانهاية لها على البدل . فهذه المراتب لانهاية لها ، لا مرة واحدة بل مرارا ، لا نهاية لها . وكل ذلك محال فى جوهر فرد ، وجزء لايتجزىء . ومعلوم : أن استحضار العلم المنفصل بهذه المراتب دفعة واحدة مما لا يقبله العقل .

والجواب عن الوجه الأول : ان علم الله تعالى واحد . الا أن مراتب تعلقاته غير متناهية ، والتعلقات من باب النسب والاضافات . ودخول ما لا نهاية له فيها غير ممتنع . كما ضربنا فى المثال ، من الوحدة ، المشتملة على النسب والاضافات التى لانهاية لها .

والجواب عن الوجه الثانى : انها محض التعجب . ولا عبرة بذلك فى صفات الله تعالى . فان كما لها وجلالها اعظم من أن يحيط به عقول البشر .

وهذا ما انتهى اليه العقل الضعيف . وجلال الله تعالى منزه عن غايات عقول العقلاء ، ونهايات علوم العلماء . وبالله التوفيق .

المسألة الثالثة عشرة

في
إثبات أنه تعالى مريد

وهذه المسألة مشتملة على فصول :

الفصـــل الأول

فــى

شرح حقيقة الارادة

اعلم : أنه متى صدر عنا فعل أو ترك ٠ فقبل ذلك الفعل وذلك الترك ، يظهر فى قلوبنا حالة تقتضى ترجيح ذلك الفعل على ذلك الترك ، أو بالعكس ٠ والعلم بحصول تلك الحالة المقتضية للترجيح : علم ضرورى ٠

ثم اختلف العقلاء فى أن تلك الحلة المقتضية للترجيح ما هى ؟ فقال قوم من محققى المعتزلة : انما هى الداعية ٠

* * *

وتحقيق الكلام فى الداعى : ان الانسان قادر على الفعل وعلى الترك ٠ فنسبة قدرته الى طرفى الفعل والترك على السوية ، ومادامت القدرة على هذا الاستواء ، يمتنع حصـول الرجحـان ٠ لأن الاستواء والرجحان متنافيان ٠ فاذا حصـل فى القلب علـم أو اعتقاد أو ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد ، حصل الرجحان بسبب ذلك ٠ وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم أو الظن أو الاعتقاد : مؤثرا فى وقوع ذلك الفعل ٠ وأما فى حق البارى سبحانه فالاعتقاد والظن ممتنعان ، فلم يبق الداعى فى حق الله تعالى الا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة ٠

هذا هو الكلام فى حقيقة الداعية .

* * *

ثم قالوا : تلك الحالة المقتضية للترجيح التى نجدها من قلوبنا ليست الا هذه الداعية .

ومن الناس من قال : الميل والارادة حالة زائدة على هذه الداعية . واحتجوا عليه بوجهين :

الحجة الأولى : ان الميل قد يوجد ، بدون هذه الداعية . وذلك لأن العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين من الماء فانه لابد وأن يرجح أحدهما على الآخر من أجل (١) أنه لابد وأن يحدث فى قلبه ميل الى أحد القدحين دون الثانى . وهذا الترجيح حاصل . وليس هذا الترجيح الا عبارة عن الداعية بالتفسير الذى ذكرناه . لأنه لما استوى القدحان فى جميع المنافع المعلومة والمظنونة ، امتنع أن يكون ذلك الميل الذى هو غير مشترك فيه بينهما هو عين هذا العلم والظن ، الذى هو مشترك فيه بينهما .

الحجة الثانية : انا نجد من أنفسنا أنا متى علمنا أو اعتقدنا أو ظننا اشتمال الفعل على هذه المصلحة الزائدة ، فانه يتولد عن ذلك العلم ميل ورغبة وترجيح ، ويكون ذلك الميل كالأمر اللازم لذلك الفعل (٢) وكالأمر المتولد منه . ولذلك فان الخصم يقول : ان هذا العلم يدعو لفاعل الى الفعل ، فجعل كون هذا العلم داعيا ، كالأمر المتولد منه . فثبت بهذين الوجهين : أن الداعى مغاير للارادة فى حقنا .

---

(١) بمعنى : ب

(٢) لذلك العلم : ب

الفصـــل الثـــانى
فـــى
بيان أن الله تعالى مريد

اتفقت الأمة على اطلاق هذا اللفظ . الا انهم اختلفوا فى معناه فذهب « حسين النجـار » الى أن معناه : أنـــه تعالى غير مغلوب ولا مستكره . فجعل كونــه تعـالى مريدا ، وصـــفا سلبيا . وقال « أبو القاسم البلخى » : معنى كونه مريدا لأفعال نفسه : أنـــه موجد لها ، ومعنى كونه مريدا لأفعال غيره : أنه آمر بها . وقال « أبو الحسين البصرى » : معنى كونه مريدا لأفعال نفسه أنـه دعـاه الداعى الى ايجادها . ومعنى كونه مريدا لأفعال غيره : أنه دعـــاه الداعى الى الحث عليها ، والترغيب فى فعلها . ولعل مذهب « أبى القاسم البلخى » هو هذا .

ومذهبنا : أن كونه تعالى مريدا : صفة زائدة على كونه تعالى عالما ـ وهذا مذهب جمهور البصريين من المعتزلة ـ

لنا : انا وجدنا بعض أفعال الله تعالى متقدمة ، وبعضها متأخرة مع أن ماتقدم ، كان يجوز فى العقل أن يتأخر ، وما تأخر كان يجـوز فى العقل أن يتقدم . واذا كان كذلك ، افتقر ذلك التقدم والتأخر ، الى مرجح ومخصص ، لامتناع حصول الرجحان لا عن مرجح . ثم نقول : ذلك المرجح اما القدرة أو العلم أو صفة أخرى . لا جائز أن يكون هو القدرة . لأن خاصية القدرة : الايجـاد . وذلك بالنسـبة الى جميع الأوقات على السوية . ولا جائز أن يكون هو العــلم . لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع . فلو كان هو تبعا لذلك العــلم ، لزم الدور . فثبت : أنه لابد من شىء آخر ، يكون مخصصا ومرجحا سوى القدره والعلم . وظاهر أن الحياة والكلام والسمع والبصر لا تصلح

لذلك ٠ ولابد من اثبات صفة وراء هذه الصفات ، خاصيتها الترجيح والتخصيص ٠ وتلك الصفة هى المسماة بالارادة ٠

فان قيل : لانسلم أن تقدم المتأخر ، وتأخر المتقدم جائز ٠ بيانه : ان من المحتمل أن يكون هذه الحوادث الارضية مستندة الى الاتصالات الفلكية ، وتلك الاتصالات لازمة (٣) من كون كل واحد منها (٤) متحركا على وجه خاص ٠ وكون كل واحد منها متحركا على وجه خاص انما كان لأن ماهية كل واحد منها مخالفة لماهية الآخر ٠ فلا جرم كان كل واحد من تلك الماهيات ، قد استلزم نوعا معينا من الحركات ٠

لايقال : هذا مدفوع من وجهين :

الأول : ان القول بأن ذات كل واحدة منهـا هى الموجبة لتلك الحركة باطل لان تلك الماهية باقية ، وتلك الحركة متغيرة ، والباقى لايكون علة لغير الباقى ٠

الثانى : ان هذا محتمل ٠ ولكنا قد دللنا على حدوث العالم ، فلم اختص حدوث العالم بذلك الوقت ، ولم يحدث قبله ولا بعده ؟

لأنا نجيب عن الأول : بأنه لايبعد أن يكون الدائم موجبا للمتغير ، على معنى ان كل حالة متقدمة سابقة ، فانها تكون شرطا لكون ذلك الباقى علة لوجود الحالة المتأخرة (٥) وبهذا الطريق لا يمتنع كـــون الدائم علة للمتغير ؛

وعن الثـانى : ان بتقدير ثبوت القول بحدوث العالم وحدوث الزمان ، لم يكن قبل اول الزمان الحادث زمان آخر ، واذا كان كذلك ، لم يكن له قبل ، واذا لم يكن له قبل استحال أن يقال : لم لم يوجد قبله ؟

---

(٣) اللازمة : ب
(٤) منها : ا
(٥) المتغيرة : ا

سلمنا صحة التقدم والتأخر ، ولكن لم لايجوز أن يكون المرجح هو القدرة ؟ قوله : « خاصية القدرة الايجاد • وهذا بالنسبة الى الأوقات مما يختلف » (٦) قلنا : وكذلك خاصية الارادة التخصيص بوقت مين ، لا بهذا الوقت المعين • فلو افتقرت القدرة الى مرجح آخر ، لافتقرت الارادة أيضا الى مرجح آخر • ولزم التسلسل •

وتمام تقرير هذا السؤال : ان القدرة كما أنها صالحة للايجاد فى هذا الوقت ، بدلا عن ذلك الوقت ، وفى ذلك الوقت ، بدلا عن هذا الوقت : فكذا الارادة صالحة للتخصيص بذلك الوقت ، بدلا عن هذا الوقت ، وبهذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت • فان كانت تلك الصلاحية فى القدرة تحوجها الى الارادة • فهذه الصلاحية فى الارادة تحوجها الى مخصص آخر ، وان استغنى ههنا عن المرجح ، فكذا هناك • فظهر أنه لافرق بين الصورتين •

لايقال : لم لايجوز أن يقال : ارادة الله تعالى من شانها تخصيص كل حادث بالوقت الذى حدث فيه ، وليس لها صلاحية أن تخصص احداث ما حدث فى وقت بوقت آخر ، وعلى هذا التقدير تستغنى الارادة عن مرجح آخر • لانا نقول : هذا باطل من وجوه :

الأول : ان على هذا التقدير لايكون صانع العالم فاعلا مختارا ، بل علة موجبة بالذات • لأنه لما كان بحال أوجب أن يكون مؤثرا فى الايجاد فى هذا الوقت ، ويمتنع عقلا أن يكون موجدا له فى وقت آخر ، لم يكن له اختيار البتة ، بل كان موجبا بالذات •

الثانى : لو جاز هذا الكلام فى الارادة ، فلم لايجوز مثله فى القدرة ؟ وهو أن يقال : قدرة الله لها صلاحية الايجاد فى ذلك الوقت

---

(٦) لايختلف : ب

المعين ، وليس لها صلاحية الايجاد فى سائر الأوقات . وعلى هـذا التقدير تستغنى هذه القدرة عن الارادة .

الثالث : ان الأوقات متساوية ، فلو جاز ان يقال : هذا الوقت المعين له خاصية ، وارادة الله تعالى لاتصلح لتخصيص الحادث المعين ، الا به . فلم لايجوز أن يقال : لكل واحد من الأوقـات خاصـية ، والمؤثر فى حدوث هذه الحوادث هو خواص هذه الأوقات ؟ وعلى هذا التقدير يكون المؤثر فى حدوث الحوادث هو الأوقات لا الصانع . ويلزم منه نفى الصانع .

سلمنا : أنه لايجوز أن يكون المرجح هو القدرة ، فلم لايجوز أن يكون المرجح هو العلم ؟ قوله : « العلم بالوقوع تبع للوقوع ، فلايجوز أن يكون مؤثرا فى الوقوع » قلنا : نحن لا نقول : المؤثر فى الوقوع هو العلم بالوقوع بل نقول : علم الله تعالى باشتمال هذا الفعل على الاحسان الى الغير ، مع كونه عاريا عن جميع جهات القبح : سـبب لرجحان الفعل على الترك . وعلى هذا التقدير يندفع ماذكرتم .

والجواب :

أما السؤال الأول .فجوابه : ان الزمان وان كان محدثا . لكن لنفرض أن من أول حدوث الزمان الى هذا اليوم ، دار فلك الثوابت مائة ألف مرة . وكان يجوز فى العقل أن يوجد العالم بحيث يكون من أول حدوث الزمان الى هذا اليوم ، قد دار فلك الثوابت مـائة وخمسين ألف مرة . ويجوز أيضا بحيث يكون من أول الحدوث الى هذا اليوم ، دار فلك الثوابت خمسين ألف مرة . فهذا هـو المراد من التقدم والتأخر . واذا تلخص هذا ، ظهر الاحتياج الى المخصـص والمرجح .

وأما السؤال الثانى . فجوابه : أن المفهوم من التخصيص غير المفهوم من التكوين . واذا اختلف المفهومان وتغاير الاعتباران ، سمينا

مفهوم مبدأ التخصيص بالارادة ، وسمينا مفهوم مبدأ الايجاد بالقدرة .

وأما السؤال الثالث . فجوابه : انا سنقيم الدلالة على أنه تعالى خالق لجميع أفعال العباد ، واذا كان الأمر كذلك ، بطل تعليل أفعال الله تعالى بالحسن والقبح ورعاية المصالح .

وأما الفلاسفة . فقد احتجوا على نفى كونه تعالى مريدا بوجوه :

الشبهة الأولى : ان كل من قصد الى ايجاد شىء ، فلابد وان يكون تحصيل ذلك الفعل أولى فى علمه واعتقاده من تركه . وكل من كان كذلك ، كان قبل ذلك الفعل ناقصا ، ويصير مستكملا بسبب ذلك الفعل . وهذا فى حق الله تعالى محال .

أما بيان المقدمة الأولى ـ وهى : أن كل من قصد الى شىء ، فلابد وأن يكون ذلك الفعل أولى فى اعتقاده من تركه ـ فالدليل عليه : أنه لو لم تحصل هذه الأولوية فى اعتقاد ذلك الفاعل ، لكان الفعل والترك بالنسبة اليه سيان . ولو كان كذلك امتنع كونه مرجحا للفعل على الترك . لأن حصول الترجيح بدون المرجح محال .

وأما بيان المقدمة الثانية ـ وهى أن كل من كان وجود ذلك الفعل أولى به من عدمه فهو ناقص ـ فدليله : أنه اذا فعل ذلك الفعل ، حصلت تلك الأولوية ، واذا لم يفعل لم تحصل . فكان ناقصا بذاته ، مستكملا بغيره .

لايقال : لم لايجوز أن يقال الفعل والترك ـ وان استويا بالنسبة اليه ـ الا أن الفعل أصلح للغير من الترك ، وهذا : الفاعل يرجح الفعل ، لا لأنه أنفع له ، بل لأنه احسان الى الغير وايصال للنفع الى الغير ؟ لأنا نقول : الاحسان الى الغير وتركه ان استويا بالنسبة اليه ، امتنع الترجيح ، وان لم يستويا ، كان الاحسان الى الغير أولى

به ٠ فيكون الاحسان الى الغير سببا لاستكماله ، وتركه يصير سببا لنقصانه ٠ فيعود المحذور المذكور ٠

الشبهة الثانية لهم : قالوا : لو كان الله تعالى مريدا ، لكان مريدا بارادة محدثة ٠ وهذا محال فذلك محال ٠ أما بيان الملازمة فهو أن القصد الى الايجاد يمتنع حصوله ، إلا عند حصول ذلك الايجاد ، فأما قبل حصول ذلك الايجاد ٠ فذلك لايكون قصدا الى الايجاد ، بل يكون ذلك عزما على أنه سيوجد فى الوقت الفلانى ٠

لايقال : لم لايجوز أن يكون العزم على أنه سيفعل غدا ، يكون نفس القصد الى الايجاد عند حضور الغد ؟ لأنا نقول : ان من عزم على أن يفعل بكرة الغد ، ثم جلس فى بيت مظلم ، لايميز فيه بين الليل والنهار ، واستمر ذلك العزم فى قلبه الى أن جاء الغد ٠ لكنه لم يعلم مجىء الغد ٠ فانه لايصير قاصدا الى الفعل ٠ ولو كان العزم على الفعل غدا ، يكون عين القصد الى الفعل عند مجىء الغد ، لصار عند مجىء الغد قاصدا للفعل ، بل اذا كان عازما على الفعل غدا ، ثم أحس مجىء الغد ، تولد من ذلك العزم ، ومن هذا العلم : قصد الى هذا الفعل ٠ فثبت : أن القصد الى احداث الفعل ، لا يتحقق الا حال حدوث الفعل ٠ فثبت : أنه تعالى لو كان يفعل الأفعال بالقصد والارادة ، لكانت ارادته لامحالة محدثة ٠

وانما قلنا : انه يمتنع ان تكون ارادته محدثة ، لأنها لو كانت محدثة لافتقر فى خلق تلك الارادة الى ارادة اخرى ، فيلزم اما الدور ، واما التسلسل ٠ وكل ذلك محال ، فثبت : أنه يمتنع كونه تعالى مريدا ٠

لايقال : أليس من الناس من قال : ان علم الله تعالى بالمتغيرات

متغير متجدد ؟ وقال : ان ذاته تعالى توجب العلم بذلك المعلوم عند حدوث ذلك المعلوم ، فلا جرم استغنى حدوث ذلك العلم عن علم آخر ، فلم لايجوز مثله فى الارادة ؟

لأنا نقول : العلم بالشىء تبع لوقوع ذلك الشىء . فاذا حدث ذلك الشىء ، أمكن أن يقال : ذاته تعالى توجب ذلك العلم ، بشرط وقوع ذلك المعلوم . أما ارادة الوقوع فمؤثرة فى الوقوع ومتقدمة عليه ، فيمتنع أن يقال : ان ذاته تعالى توجب ارادة الوقوع بشرط الوقوع . واذا لم يمكن جعل وقوع المراد شرطا لكون ذاته موجبا لحدوث الارادة ، لم يبق الا أن يقال : انه تعالى أحدث تلك الارادة على سبيل الاختيار . وحينئذ يلزم التسلسل . فظهر الفرق بين العلم والارادة .

الشبهة الثالثة : لو كان البارى تعالى مريدا لخلق العلم ، لكان اما ان يريد خلق العالم فى جميع الأوقات أزلا وأبدا ، أو يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين . والأول يقتضى قدم العالم . واذا كان العالم قديما دائما موجودا ، امتنع القصد الى الايجاد . لأن القصد الى ايجاد الموجود محال . وهذا القسم يفضى ثبوته الى عدمه ، فيكون باطلا .

والثانى أيضا باطل . لأن ذلك الوقت ما كان موجودا فى الأزل ، والا عاد التقسيم الأول . وهو أن ذلك الوقت قد حدث بعد أن لم يكن ، فيعود التقسيم الأول فيه . وهو أنه تعالى اما أن يقال : انه أراد خلق ذلك الوقت أزلا وأبدا ، أو أراد خلقه فى وقت معين . والأول يلزم منه القدم ، والثانى يلزم منه اشتراط كل وقت بوقت آخر . ويلزم التسلسل . وهو محال .

الشبهة الرابعة : لو كان البارى تعالى مريدا لاحداث العالم ،

لكانت تلك الإرادة اما أن تكون قديمة أو محدثة · والقسمان محالان ، فثبوت الارادة فى حق الله تعالى محال ·

انما قلنا : انه لايجوز أن يكون مريدا بارادة قديمة لوجهين :

الأول : ان على هذا التقدير يكون حصول الفعل فى ذلك الوقت المعين من لوازم تلك الارادة · وتلك الارادة لكونها قديمة أزلية ممتنعة التغير والزوال · ولازم اللازم لازم ، فيكون عدم وقوع ذلك الفعل فى ذلك الوقت ممتنعا · واذا كان ذلك ، كان الصانع موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار · فاذن القول بقدم الارادة يفضى الى نفى الارادة · والصفة اذا أدت الى نفى الذات ، كان القول بتلك الصفة باطلا ، فبطل القول بكون تلك الارادة قديمة ·

الثانى : ان بدخول ذلك الفعل فى الوجود ، لاتبقى الارادة متعلقة بايجاده ، لأن ايجاد الموجود محال · فلو كان ذلك التعلق قديما ، لزم عدم القديم وهو محال ·

فثبت بهذين الوجهين : انه يمتنع كونه تعالى مريدا بارادة قديمة ·

وانما قلنا : انه يمتنع كونه تعالى مريدا بارادة محدثة : لما ذكرنا أنه يلزم التسلسل فى الارادات · ولما بطل القسمان ، ثبت أن فاعلية الله تعالى غير موقوفة على الارادة ·

والجواب عن الشبهة الأولى : قوله : « المريد لايرجح أحد الطرفين على الآخر ، الا اذا كان أحد الطرفين أولى به فى علمه أو ظنه أو اعتقاده » قلنا : هذا مدفوع · ودليله ما ذكرنا فى مسألة القدحين والرغيفين والطريقين ·

والجواب عن الشبهة الثانية : ان ارادة ايقاع الفعل عند مجىء الغد ، هو نفس القصد لايقاع الفعل عند مجىء الغد . والكلام فيه عين ما ذكرناه فى مسألة أن العلم بأن الشىء سيوجد ، نفس العلم بوجوده اذا وجد .

والجواب عن الشبهة الثالثة : إنه لما كان ايجاد هذا الزمان المعين ، غير موقوف على زمان آخر ، فلم لايجوز أن تكون ارادة احداثه ، لاتفتقر الى زمان آخر ؟

والجواب عن الشبهة الرابعة : ما قدمناه فى مسألة اثبات القدرة .

الفصل الثالث
فى
شرح مذاهب الناس فى كونه تعالى مريدا

اعلم : أن المفهوم من كونه تعالى مريدا . اما أن يكون صفة سلبية أو ثبوتية . أما القول بأنه أمر سلبى فهذا هو المنقول عن « النجار » أنه قال : « معنى كونه تعالى مريدا : أنه غير مقهور ولا مغلوب » (٧) وأما الذين فسروه بمعنى ثبوتى . فذلك المعنى اما أن يكون معللا بذاته أو بمعنى .

أما الأول ــ فهو القول الثانى لـ « النجار » وذلك أنه قال : انه تعالى مريد لذاته . وأما الذين قالوا : المريدية معللة بمعنى ، فذلك المعنى اما أن يكون قديما قائما بذات الله تعالى . وهذا هو قول أصحابنا . واما أن يكون محدثا . وعلى هذا التقدير فهذه الارادة المحدثة . اما أن تكون قائمة بذات الله تعالى ــ وهو قول الكرامية ــ

---

(٧) مستكره : ب

أو موجودة لا فى محل ـ وهو قول « أبى على » و « أبى هاشم » و « القاضى عبد الجبار بن أحمد » ـ واما أن تكون قائمة بذات غير الله تعالى • وما رأيت أحدا اختار هـذا القسم • فهذا تفصيل مذاهب الناس فى هذه المسألة • ولما كثر خوض المتقدمين فى هذه المباحث لا جرم اكتفينا فيها بالقليل من القول •

فأما قول « النجار » ان معنى كونه مريدا : « أنـه غير مقهور ولا مغلوب » فهذا باطل • لأن الجماد والنائم غير مقهور ، مـع أنـه ليس بمريد • وأما قول من قال : كونه مريدا هو نفس ذاته • فهو أيضا باطل • لأنه لما دل الدليل على استناد هذا العالم الى موجود واجـب الوجود لذاته ، فقد علمنا ذاته بعد ما علمنا كونـه مريدا • والمعـلوم غيرما هو غير معلوم • وأما قول من قال : ان ارادته محدثة • فهـو باطل • لأنه لما ثبت أن احداث المحدثات موقوف على الارادة • فـلو كـانت الارادة محدثة ، لافتقر احداثهـا الى ارادة أخـرى • ولزم التسـلسل •

وأما قول « الكرامية » انه تحـدث الارادة فى ذاتـه • فهو أيضا باطل • لما ثبت أن ذاته يمتنع أن تكون محلا للحوادث •

واما قول « المعتزلة » انه تحدث الارادة لا فى محل • فهذا أيضا باطل • ويدل عليه وجهين :

الأول : ان وجود عرض لا فى محل ، بعيد عن العقـول • ولـو جاز ذلك ، فلم لايجوز وجود سواد لا فى مـحل ، وبياض لا فى محل ؟ وكذا القول فى سائر الأعراض •

الثانى : ان ذوات الحيوانات تصح عليها صفة المريدية ، فـلو

جوزت (١) ارادة لا فى محل ، لكانت نسبة تلك الارادة الى ذات الله تعالى ، كنسبتها الى سائر الذوات . فوجب أن توجب صفة المريدية لكل من يصح أن يكون مريدا ، لعدم الإختصاص ، فيلزم أن كل ما يريده الله تعالى ، يريده كل الأحياء . وذلك باطل .

فان قيل : ذات الله تعالى لا فى محل . وهذه الارادة لا فى محل . فكان اختصاص هذه الارادة بذات الله تعالى أولى من اختصاصها بسائر الأحياء .

قلنا : كونه لا فى محل مفهوم سلبى ، فلا يجوز أن يكون ذلك علة لاختصاص صفة المريدية بذات الله تعالى ، لأن السلب لايكون علة للثبوت . واذا ظهر أن هذا القيد لايصلح أن يكون علة لهذا الاختصاص ، عاد المحذور المذكور . وبالله التوفيق .

---

(١) وجدت : ب

المسألة الرابعة عشرة

في
كونه تعالى حيا

مذهب « أبى الحسين البصرى » أن الحى هو الذى لايمتنع أن يعلم ويقدر .

وقال أصحابنا : الحياة صفة قائمة بالذات ، لأجلها لايمتنع على الذات أن تعلم وتقدر .

وحجة أصحابنا على قولهم : ان الذوات على قسمين : منها مايصح عليه أن يعلم ويقدر ، ومنها ما لايصح ذلك عليه . وهى الجمادات . والقسمان متساويان فى الذاتية . ولولا امتياز ما يصح عليه أن يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك ، والا لما حصل هذا التفاوت .

قال « أبو الحسين البصرى » : انا قد دللنا على أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، لنفس ذاته المخصوصة ، فلم لايجوز أن تكون صفة العالمية والقادرية فى حق الله تعالى معللة بذاته المخصوصة ؟ وهذا سؤال حسن .

والمعتمد لنا أن نقول : قولك الحى هو الذى لايمتنع عليه أن يعلم ويقدر : هذا اشارة الى نفى الامتناع والامتناع سلب . ونفى الامتناع (٢) سلب السلب ، فيكون أمرا ثبوتيا . ثم هذا الأمر الثبوتى ليس هو نفس الذات . لأنا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته ، فقد علمنا ذاته . وبعدما علمنا هذا الأمر ـ أعنى قولنا لا يمتنع أن يعلم ويقدر ـ والمعلوم مغاير لغير المعلوم ، يثبت : أن كونه تعالى حيا : صفة حقيقية قائمة بذاته . وهو المطلوب .

---

(٢) الاحتياج : ا

المسألة الخامسة عشرة

فى

إثبات أن لله تعالى علما وقدرة

اعلم أنا لاندعى فى هذه المسالة أزيد من أن المفهوم من كونه تعالى عالما قادرا حيا ، ليس نفس المفهوم من ذاته ، بل هو أمر مغاير لذاته . فان كانت « المعتزلة » تساعدنا على هذا القدر ، فقد حصل الوفاق وزال الخلاف . واعلم : أن أكثر المتكلمين تخبطوا فى تعيين محل النزاع فى هذه المسالة .

وتحقيق الكلام أن نقول : ان كل من علم أمرا من الامور ، فانه لابد وأن يحصل بين العلم وبين المعلوم نسبة مخصوصة ، واضافه مخصوصة . هذه الاضافة هى التى يعبر عنها المتكلمون بالتعلق ، فيقولون : العلم متعلق بالمعلوم . وعندنا : أن العلم عبارة عن نفس هذا التعلق وعن نفس هذه الاضافة المخصوصة . وندعى أن هذه الاضافة والنسبة : مغايرة لنفس الذات . فالعلم مع هذه الاضافة المخصوصة أمران ، لا أمر واحد .

وجماعة من الأصحاب : أثبتوا أمورا ثلاثة : الذات والعلم ــ وهو صفة حقيقية قائمة بالذات ــ ثم أثبتوا لهذه الصفة هذه النسبة وهذه الاضافة وهذا التعلق . فيكون هذا التعلق حاصلا بين تلك الصفة وبين المعلوم .

وأما القاضى « أبو بكر الباقلانى » فظاهر كلامه يشعر باثبات أمور أربعة : الذات والعلم ، ثم العلم يوجب العالمية ــ هذه أمور

ثلاثة ـ ثم ههنا أمر (١) آخر ، وهو أنهم أثبتوا هذا التعلق للعالمية لا للعلم او للعلم للعالمية . وعلى هذا التقدير يكون الحاصل هناك أمور أربعة . وأما ان أثبتوا التعلق للعالمية وللعلم ، فيكون الحاصل هناك أمورا خمسة : الذات ، والعلم ، والعالمية ، وتعلق العلم ، وتعلق العالمية . وأكثر من تقدمنا مابحثوا عن هذه الفروق . فلذا بقيت مخبطة غير ملحصة (٢) .

والذى ندعيه ونقوله : أنه لابد من اثبات الذات . ولابد من اثبات النسبة والاضافة وهى المسماة بالشعور وبالعلم . وأما اثبات سائر الأمور فذاك مما لاندعيه ولا نتعرض له . والدليل القاطع على ثبوت هذه المغايرة : أنا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته ، لم يلزم من علمنا بهذا القدر ، علمنا بكونه تعالى عالما قادرا ، بالمعنى الذى ذكرناه . والمعلوم مغاير لغير المعلوم . فكان كونه تعالى عالما قادرا ، ليس عين ذاته . ثم هذا المفهوم الزائد ليس أمرا سلبيا . **ويدل عليه وجهان :**

الأول : انا نعلم بالضرورة : أن كون العالم عالما ، عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم . وليست هذه النسبة وهذه الاضافة ، عبارة عن سلب شىء أو عن عدم شىء آخر .

والثانى : وهو أن العلم لايكون عبارة عن عدم أى شىء كان ، بل يكون عبارة عن عدم الجهل . لأن الجهل ان أريد به عدم العلم ، كان العلم عبارة عن عدم العدم ، فيكون ثابتا ، وان أريد به اعتقاد الشىء على خلاف ما هو عليه ، لم يلزم من عدم هذا المعنى حصول

---

(١) خبط : ب

(٢) محصلة : ا

العلم ، لأن الواحد منا قد يكون خاليا عن الجهل بالشيء بهذا التفسير ، مع أنه لايكون عالما بالشيء ، فثبت : أن كونه تعالى عالما قادرا ، أمر زائد على ذاته ، وهو المطلوب ،

قال أصحاب « أبى هاشم » : نحن لا ننازع فى اثبات هذا الزائد ، لا أنا نقول : هذا الزائد صفة ، والصفة لاتكون معلومة ولا مجهولة وأنتم تقولون : هذه الصفة معلومة ، فموضع الخلاف ههنا ،

الا أنا نقول : اثبات صفة غير معلومة ، مذهب اختاره « أبو هاشم » و « القاضى عبد الجبار بن أحمد » وهو فى غاية الضعف ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان التصديق مسبوق بالتصور ، فلولا أنكم تصورتم هذه الصفة ، والا لا متنع منكم أن تحكموا عليها بأنها غير معلومة ، وهذا قول يؤدى ثبوته الى نفيه ، فيكون باطلا ،

الحجة الثانية : انا نعلم كون الذات موصوفة ، ولولا أنا تصورناها وعقلناها ، والالما كان يمكننا أن نحكم بكون الذات موصوفة بها ،

الحجة الثالثة : انكم تميزون بين الصفة المسماة بالعالمية ، وبين الصفة المسماة بالقادرية ، وتفرقون أن باعتبار صفة القادرية يصح الايجاد ، وباعتبار صفة العالمية يصح الاتقان والاحكام ، ولولا أنكم تصورتم هذه الصفات وعقلتموها ، لما قدرتم على هذا التمييز ،

واحتج منكرو الصفات بوجوه :

أما الفلاسفة : فقد عولوا على حرف واحد ، وهو أنه ثبت أن ذاته سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته ، فلو اتصفت تلك الذات

بصفة ، لكانت تلك الصفة اما أن تكون واجبة لذاتها ، أو ممكنة لذاتها .
والأول باطل بوجهين :

أحدهما : ما ثبت أن واجب الوجود لذاته ، يمتنع أن يكون أكثر من واحـــد .

وثانيهما : ان الصفة مفتقرة الى الذات . والمفتقر الى الغير ممكن لذاته ، لا واجب لذاته . وأما أن كانت الصفة ممكنة لذاتها ، افتقرت الى مؤثر . ولا مؤثر الا تلك الذات . فيلزم كون الذات البســيطة قابلة وفاعلة معا . وذلك محال . وهذه الشبهة قد ذكرنا جوابها فيما قبل .

وأما المعتزلة : فقد تمسكوا فى نفى الصفات بوجوه :

أولها : عالمية الاله صفة واجبة والواجب لا يعلل . وانما قلنا : ان عالميته صفة واجبة والواجب لايعلل . لأنها لو كانت جائزه لافتقرت الى الموجد والمخصص . وانما قلنا : ان الواجب لايعلل ، لأن الافتقار الى العلة انما يكون لأجل أن يترجح وجوده على عدمه ، لا لأجل تلك العلة . واذا كان الرجحان على سبيل الوجوب حاصلا ، وجب كونه غنيا عن العلة .

الشبهة الثانية : لو كان علم الله تعالى أمرا زائدا على ذاتـــه ، ان الله تعالى محتاجا فى أن يعلـم الأشياء ويقدر عليهـا الى تلك الصفة . والحاجة على الله تعالى : محال .

الشبهة الثالثة : المعقول من قيام العرض بالجوهر : كون العرض حاصلا فى الحيز المعين ، تبعا لحصول محله فيه . والحال انما يتميز عـن المحل ، بسبب أن الحال حاصل فى ذلك الحيز على سبيل التبعية . والمحل حاصل فيه على سبيل الأصالة . اما فى حق الله تعالى فذاته غير مختصة بالمكان والجهة أصلا ، فلم يحصل التفاوت بين الصـــفة والموصوف من هذا الوجه . وحينئذ لم يكن جعل أحدهما موصوفا ،

والآخر صفة ، أولى من انقنب والعكس . فيلزم كون كل واحد منهما موصوفا بالآخر وصفة له . وذلك محال . ولما كان القول بقيام الصفة بذاته يفضى الى هذا المحال ، وجب أن يكون قيام الصفة بذاته محالا .

الشبهة الرابعة : لو قامت الصفات القديمة بالذات القديمة ، لكانت الصفات والذات متشاركتين فى القدم . والقدم وصف ثبوتى ، لأنه عبارة عن نفى العدم السابق . ونفى النفى ثبوت . فاذن الذات والصفات تشتركان فى هذا الوصف الثبوتى المسمى بالقدم . فاما ان يتميز الذات عن الصفة باعتبار آخر ، أو لا يتميز . فان تميز . فما به المشاركة غير ما به المباينة ، فيكون كل واحد من الذات والصفات متركبا من هذين الاعتبارين ــ أعنى مابه يشتركان ومابه يتباينان ــ ثم ان كل واحد من ذينك الاعتبارين لابد أن يكون أيضا قديما ، لأنه جزء جزء القديم . واذا اشترك ذانك الجزءان فى القدم ، فلا بد وأن يتباينا باعتبار آخر ، وحينئذ يتركب كل واحد من ذينك الجزئين من جزئين آخرين . ويلزم التسلسل . وهو محال .

وأما ان قلنا : بأن الذات والصفات بعد اشتراكهما فى القدم ، لايتميز كل واحد منهما عن الآخر بماهية مخصوصة ، فحينئذ تكون الذات والصفة مثلين . ولما كانت الذات الها وجب أن تكون الصفة الها ، فيكون هذا قولا بتعدد الآلهة .

وأيضا اذا كانت الذوات والصفات متماثلين ، لم يكن قيام أحدهما بالآخر أولى من قيام الآخر به ، فتكون الذات صفة ، والصفة ذاتا ، والعلم قدره ، والقدرة علما . وكل ذلك محال . ولما كان القول باثبات الصفة القديمة مفضيا الى هذا المحال ، وجب أن يكون القول به محال .

الشبهة الخامسة : لو كان الله تعالى عالما بالعلم ، قادرا بالقدرة ، لكان علمه وقدرته وحياته وذاته موجودات متغايرة ، فيكون هذا قولا بقدماء متغايرة . وذلك كفر باجماع المسلمين .

الشبهة السادسة : ان الله تعالى قد كفر النصارى ، فى قوله تعالى : « لقد كفر الذين قالوا : ان الله ثالث ثلاثة » فلا يخلو اما أن يقال : انه تعالى كفرهم ، لأنهم أثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة قائمة بأنفسها ، أو لأنهم أثبتوا ذاتا (٣) موصوفة بصفات متباينة .

والأول باطل . لأن النصارى لايثبتون ذوات ثلاثة قديمة قائمة بأنفسها . ولما لم يقولوا بذلك ، استحال أن يكفرهم الله بسبب ذلك . ولما بطل القسم الأول ، ثبت القسم الثانى . وهو أنه تعالى انما كفرهم لأنهم أثبتوا ذوات موصوفه بصفات متباينة . ولما كفر النصارى لأجل أنهم أثبتوا صفات ثلاثة ، فمن أثبت الذات مع الصفات الثمانية ، فقد أثبت تسعة أشياء . وكان كفره أعظم من كفر النصارى بثلاث مرات .

هذا مجموع شبه المعتزلة فى نفى مطلق الصفات .

***

أما شبههم فى نفى صفة (٤) العلم خاصة . فمن وجوه :

الشبهة الأولى : لو كان عالما بالعلم ، لكان علمه (٥) اذا تعلق بشىء يكون ذلك الشىء متعلق علمنا . ومتعلق علم الله تعالى : من وجه واحد ، ومن طريقه واحدة . وكل علمين كذلك ، فهما مثلان : فيلزم أن يكون علم الله وعلمنا مثلين . فيلزم من حدوث علمنا حدوث علم الله تعالى ، ومن قدم علم الله تعالى ، قدم علمنا . ولما بطل الوجهان ، علمنا : أنه تعالى عالم لا بالعلم .

لايقال : هذا لازم على نفاة الصفات فى العالمية . لأنا نقول : احترزنا عن هذا بقولنا : ان العلمين يتعلقان بمعلوم واحد على وجه

---

(٣) ذواتا : ا

(٤) مطلق : ا

(٥) علمنا : ب

واحد على طريقة واحدة . وهذا غير لازم فى كونه تعالى عـالما . لأن علمه تعالى يتعلق بذلك المعلوم تعلق العالمية (٦) لاتعلق العلوم . وعلمنا لايتعلق بـــه تعلق العـالمية بـل تعلق العلوم . فقـد اختلفت الطريقة . أما اذا كان تعالى عالما بالعلم ، تعلق علمه بذلك المعلوم ، وتعلق علمنا أيضا تعلق المعلوم ، فكان تعلق كل واحد منهما به على طريقة واحدة ، فيلزم التماثل . فظهر الفرق .

الشبهة الثانية : لاشك أنه تعالى عالم بالمعلومات التى لانهاية لها . فاما أن يعلم كل تلك المعلومات بعلم واحد ، أو بعلوم متناهية ، أو بعلوم غير متناهية ؟ والكل باطل . فبطل القول بكونه تعالى عالما بالعلم

انما قلنا : انه لايجوز أن يعلم الكل بعلم واحد : من وجوه :

الأول : انه يصح أن يعلم كونه عالما بأحد المعلومين ، مع الشك فى كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر . والمعلوم غير ما هو غير معلوم .

الثــانى : ان العلم المتعلق بالســواد ، مخـالف للعلم المتعلق بالبياض فى الشاهـد ، فلو جــاز تعلق العلم الواحــد فى الغائب بالمعلومات الكثيرة ، لكان ذلك العلم قائما مقام العلوم المختلفة فى الشاهد ، واذا جاز كون الشىء الواحد قائما مقـام الأشـياء المختلفة ، فلم لايجوز قيام الصفة الواحدة مقام الصفات المختلفة ، حتى تثبت لله تعالى صفة واحدة تكون علما وقدرة وحياة ؟ بل لم لايجوز أن تكــون ذاته قائمة مقام الذات ، ومقام جملة الصفات . وحينئذ يلزمكم نفى الصفات ؟

الثالث : انه لو جاز تعلق العلم الواحــد بالمعلومين ، لم يكن تعلقه بمعلومين أولى من تعلقه بثلاثة أو أربعة ، فيفضى ذلك الى تعلقه بمعلومات لا نهاية لها فى الشاهد . وكل ذلك محال .

---

(٦) العالمين : الأصل

فثبت بهذه الوجوه : أنه تعالى يمتنع كونه عالما بكل المعلومات بعلم واحد .

وانما قلنا : انه لايجوز أن يعلم هذه المعلومات بعلوم متناهية . لأن المتناهى اذا وزع على غير المتناهى ، لزم أن يكون المعلوم بكل علم أشياء كثيرة . وقد بينا أنه لايجوز أن يعلم بالعلم الواحد أكثر من معلوم واحد . وانما قلنا : انه لايجوز أن يعلم المعلومات التى لانهاية لها بعلوم لانهاية لها ، لأن وجود عدد لانهاية له محال . وذلك لأن كل عدد موجود ، فهو قابل للزيادة والنقصان . وكل ما كان كذلك فهو متناه ، فكل عدد موجود فهو متناه . والعدد الذى لانهايه له يمتنع وجوده . ولما كان كونه تعالى عالما بالعلم ، لابد وأن يكون على أحد هذه الأقسام ، وثبت أنها بأسرها باطلة ، ثبت : أن كونه تعالى عالما بالعلم محال .

الشبهة الثالثة : لو كان عالما بالعلم ، لكان اما أن يعلم ذلك العلم (٧) بنفس ذلك العلم ، أو بعلم آخر . والأول باطل . لأن كون الشىءعالما بالشىء ، نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم . والنسبة لاتتحقق الا بين الشيئين . فثبت : أن العلم الواحد يمتنع أن يكون علما بنفسه . والثانى باطل أيضا . لأنه لو افتقر فى معرفة العلم الأول الى علم ثان ، لافتقر فى معرفة العلم الثانى الى علم ثالث . ويلزم التسلسل . وهو محال .

الشبهة الرابعة : لو كان تعالى عالما بالعلم ، لكان ذا علم . ولو كان ذا علم ، لحصل فوقه عليم . لقوله تعالى : « وفوق كل ذى علم : عليم » وهذا محال ، فهذا محال . فوجب أن لايكون عالما بالعلم .

---

(٧) الشىء : ب

وأما شبههم فى نفى صفة القدرة • فمن وجهين :

الشبهة الأولى : ان القدرة فى الشاهد مختلفة • وهى مع اختلافها مشتركة فى أنها لاتصلح لخلق الجسم • فهذا الحكم المشترك لابـد من تعليله بوصف مشترك • ولا مشترك بينهما الا كونها قدرا • واذا كـان كونها قدرا علة لأن لاتكون صالحة لخلق الجسم وجب فى كل ما كان قدرة أن لاتكون صالحة لخلق الجسم • فلو كان الله تعالى قادرا بالقدرة ، لوجب أن لايقدر على خلق الجسم ، واللازم محال فالملزوم مثله •

قالوا : هذا الكلام لازم على أصول « الأشعرية » فانهم قـالوا : العرض والجوهر مشتركان فى صحة الرؤية • فلابد من استناد هـذا الحكم المشترك الى وصـف مشترك • ولا مشـترك يعقل بين الجوهر وبين العرض الا الوجود أو الحدوث • والحدوث لايصلح لهـذه العلة ، فبقى الوجود • والله تعالى موجود ، فوجب أن تصح رؤيته • فكـذا نقول : القدرة فى الشاهد مشتركة فى أنها غير صالحة لخلق الجسم ، وهذا الحكم المشترك لابد من تعليله بوصف مشترك ، والمشترك ههنا هو كونها قدرا ، فوجب أن يكون كونها قدرا ، علة لهذا الامتناع • فوجب أن يحصل هذا الامتناع فى كل ما كان قدرة •

الشبهة الثـانية : وهى ان القدرة فى الشاهد ، مـع اختلافها ، لا يصلح شى منها لخلق الجسم ، فلو فرضنا قدرة فى الغائب ، لكانت تلك القدرة اما أن تكون مثـلا لهـذه القدرة الموجودة فى الشـاهد ، أو مخالفة لها • فان كانت تلك القدرة مثلا لهذه القدرة فى الشاهد ، ثم ان هذه القدرة لاتصلح لخلق الجسم ، فكـذا تلك القدرة لاتصلح لخلق الجسم • فان كانت تلك القدرة مخالفة لهذه القدرة ، لم تكـن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض ، ولـما كانت هذه القدرة مع ما بينا من المخالفة لايصـلح شىء منهـا لخلق الجسم ، فكذلك تلك القدرة الغائبة ، وجب أن لاتصلح لخلق الجسم •

فهذه جملة شبه المخالفين فى هذه المسالة .

والجواب عن الشبهة الأولى : لم لايجوز أن تكون الصفة ممكنة لذاتها واجبة لوجوب الذات ؟ قوله : « يلزم كون الذات قابلة وفاعلة معا » . قلنا : ولم قلتم : ان ذلك محال ؟ قوله « لأن الواحد لايصدر عنه الا أثر واحد » قلنا : سنجيب عن شبهتكم فى هذه المسالة ان شاء الله تعالى .

والجواب عن الشبهة الأولى للمعتزلة فى العلم ـ وهى قولهم : عالمية الله تعالى صفة واجبة والواجب لايعلل ـ فنقول : الجواب عنه من وجوه :

احدها : ان قولكم : عالمية الله تعالى واجبة : قدر مشترك بين أن تكون عالمية الله تعالى واجبة لذاته ، وبين أن تكون عالمية الله تعالى واجبه لوجوب اتصافه بالعلم واذا كان كذلك فبتقدير أن تكون عالميه الله تعالى لاجل وجوب اتصافه بالعلم لم يلزم من كون عالميته واجبة بهذا التفسير ، أستغناؤه عن العلم . الا أن وجوب الشىء بالشىء ، لايقتضى استغناؤه عنه . وان ادعيتم أصل وجوب العالميه بهذا القدر لايقتضى امتناع تعليل العالمية بالعلم ، فان ادعيتم أصل وجوب العالمية . فهذا القدر لايقتضى امتناع تعليل العالمية بالعلم . وان ادعيتم أن عالمية الله واجبة لنفس الذات ، فمسلم : أنه لو ثبت لكم هذه المقدمة ، وجب القطع بامتناع تعليل العالمية بالعلم ، الا أن قولكم : عالمية الله تعالى واجبة لنفس الذات ، هو ادعاء نفس المطلوب . فلا يمكن جعله مقدمة فى اثبات المطلوب . فثبت : أن هذه الشبهة مغالطة .

وثانيها : أن هذه الشبهة متناقضة . وذلك لأنكم جعلتم كون العالمية واجبة ، علة لأن لاتكون معللة ، وكونها غير معللة أمر واجب

عندكم ، فاذا عللتم كونها غير معللة ، بكونها واجبة ، فقد عللتم الحكم الواجب . وذلك مناقض لكلامكم .

وثالثها : انكم تقولون : انه تعالى ممتاز عن خلقه بحالة توجب أحوالا اربعة وهى : الموجودية والعالمية والحيية والقادرية . وهذه الأحوال الأربعة واجبة الثبوت لله تعالى ، ثم انكم عللتموها بالحالة الخامسة . فقد بطل قولكم : ان الواجب لايجوز تعليله .

وأما الجواب عن الشبهة الثانية للمعتزلة ـ وهى قولهم : لو كان عالما بالعلم ، لاحتاج فى معرفة الأشياء الى تلك الصفة ـ فنقول : الاحتياج لو افتقر فى حصول تلك التعلقات ـ التى هى المسماة بالشعور والعلم ـ الى شىء آخر ، فنحن لانقول ذلك ، بل نقول : الموجب لتلك التعلقات هو نفس الذات . وعلى هذا التقدير ، لايلزم تحقق الحاجة . وأما على قول من اثبت أمورا ثلاثة : الذات والمعنى والتعلقات ، فجوابه : لم لايجوز أن تكون الذات موجبة للمعنى ، والمعنى موجبا للتعلقات ؟ فان أردتم بالحاجة هذا المعنى ، فلم قلتم : ان ذلك محال ؟ فان النزاع ليس الا فيه ، وان أردتم بالحاجة شيئا آخر فبينوه .

والجواب عن الشبهة الثالثة ـ وهى قولهم : حلول الشىء فى الشىء ، عبارة عن حصول الحال فى الحيز ، تبعا لحصول محله فيه ـ فنقول : هذا التفسير باطل . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان كون الجسم حاصلا فى الحيز ، هو المسمى بالكائنية ، وهى صفة حالة فى الجسم قائمة به ، فلو كان الحلول عبارة عما ذكرتم ، لزم أن تكون هذه الكائنية حاصلة فى الحيز تبعا لحصول ذلك الجسم فيه ، فيكون كون الجسم موصوفا بكونه حاصلا فى هذا

الحيز ، مشروطا بحصول آخر لهذا الجسم فى هذا الحيز . ثم الكلام فى ذلك الحصول كالكلام فى الأول . فيلزم أن يكون الجسم حاصلا فى ذلك الحيز مرارا لانهاية لها دفعة واحدة . وذلك محال . فثبت : أن كونه حاصلا فى ذلك الحيز صفة قائمة به ، وحالة فيه . وثبت : أن ما ذكرتم من تفسير الحلول والقيام غير حاصل فيه . فثبت : أن تفسير الحلول والقيام بما ذكرتم باطل .

الثانى : وهو انكم لاتنكرون أن ذات الله تعالى موصوفة بالأحوال وبالأحكام . فقد حصل كون الشىء موصوفا وصفة بدون ما ذكرتم من التفسير ، فكان ما ذكرتموه باطلا .

واذا عرفت هذا فنقول : الذات والصفة حقيقتان مختلفتان ذاتيهما ، فقول القائل « ليس أحدهما أن يكون موصوفا ، والآخر صفة : أولى من العكس » : ان كان المراد به : انا لانعرف مابه حصلت تلك الأولوية . فهذا مسلم . ولكن لايلزم من عدم علمنا به ، عدمه فى نفسه ، وان أردتم به عدم الأولوية فى نفس الأمر . فهذا غير مسلم . لأن الذات والصفة ، لما كانتا مختلفتين فى الماهية ، فلعله حصلت هذه الأولوية لنفس تلك الماهية ، وان كنا لا نعرف ما لأجله حصلت هذه الأولوية . فسقط هذا الكلام بالكلية .

والجواب عن شبهتهم الرابعة : انا لانسلم أن القدم مفهوم ثبوتى . قوله : « **القدم عبارة عن نفى العدم السابق** » **قلنا :** لا نسلم ، بل هو عبارة عن نفى كون الشىء مسبوقا بذلك العدم ، وكونه مسبوقا بالعدم أمر وجودى .

لا يقال : لو كان كونه مسبوقا بالعدم أمرا وجوديا (٨) لكان

---

(٨) بالعدم لكان أمرا ثبوتيا زائدا ولكان الخ : ب

ذلك الزائد ، اما أن يكون قديما ، فيلزم أن تكون الذات محـــدثة ، والصفة قديمة وهو محال ، أو يكون محدثا فيكون مسبوقا بالعدم ، فتكون المسبوقية زائدة عليه · ولزم التسلسل · **لانا نقول :** هذا معارض من وجه آخر ، وهو أن مسبوقية وجوده بالعدم ، صفة من صـــفات وجوده ، ونحن ندرك بالضرورة تفرقة بين هـــذه الصفة وبين نفس العدم المحض ، فوجب أن تكون هذه المسبوقية صفة ثبوتية ·

سلمنا : أن القدم أمـر ثبوتى · فلـم لايجوز أن يقال : الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهمـــا الا أنهما مشتركتان فى هـــذا القـدم ، والأشـياء المختلفة لا يبعـد فى العقـــل اشـــتراكها فى لازم واحد ؟ والذى يحقق ما ذكرناه : أن الحوادث مختلفة فى الماهيات ، ومشتركة فى كونها حـادثة ، فلم لايجـوز أن يكون الأمـر كذلك فى القـدم ؟

والجواب عن شبهتهم الخامسة : ان أصحابنا قالوا : الصفة مـع الذات لاهو ولا غيره ، واستبعد المخالفون ذلك · وهذا البحث لفظى ، فانـا نقول : ان عنيتم بالغيرين اشـياء مسـتقلة بالذات والحقيقة ، فلا نسلم أن الذات والصفة غير ان ، على هذا التفسـير · وان عنيتم بالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلين أو كان أحدهما صفة للآخـر ، والآخر موصوفا به · فلم قلتم : ان اثبات شيئين متغايرين قديمين بهـذا التفسير باطل ، فان النزاع ما وقع الا فيه ؟

والجواب عن شـبهتهم السادسة : ان الله تعـالى انما كفــر النصارى ، لانهم أثبتوا صفات ثلاثة هى فى الحقيقة ذوات · الا ترى أنهم جوزوا انتقال أقنوم الكلمة من ذات الله الى بدن عيسى عليه السلام · والشىء الذى يكون مستقلا بالانتقال من ذات الى ذات أخرى يكـون مستقلا بنفسه قائما بذاته · فهم وان سموها صفات ، الا أنهم قائلون

فى الحقيقة بكونها ذوات ٠ ومن أثبت كثرة فى الذوات المستقلة بأنفسها ، فلاشك فى كفره ٠ فلم قلتم : ان من أثبت الكثرة فى الصفات لزمه الكفر ؟

وأما الشبه الأربعة التى تمسكوا بها فى نفى علم الله :

فنقول

أما الشبهة الأولى : فالجواب عنها بوجوه :

الأول : لم لايجوز أن يقال : العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد وعلى طريقة واحدة ، فانهما متساويان فى هذا التعلق ، وهذا التعلق من لوازمها ٠ وقد ثبت أن الأشياء المختلفة فى الماهية ، لايمتنع اشتراكها فى العقل فى لازم واحد ، واذا كان كذلك ، لم يلزم من استواء العلمين فى هذا القدر تماثلهما ؟ فان قالوا : فاذا لم يلزم من هذا القدر تماثل العلمين ، فبأى طريق تعرفون تماثل العلمين فى الشاهد ؟ فنقول : قد بينا أن هذا القدر لايقتضى الجزم بالتماثل ٠ وأن لم يحصل فى الشاهد الا هذا الطريق ، وجب أن لايقطع فى الشاهد أيضا بالتماثل ، بل يتوقف فيه ٠ وان حصل فيه طريق آخر سوى هذا الطريق ، قطعنا به ٠ وهذا جواب قاطع ٠

الثانى : لم لايجوز أن يقال : العلمَ فى الشاهد غير متعلق بالمعلوم ، انما المتعلق بالمعلوم هو العالمية ٠ واذا لم يكن العلم متعلقا بالمعلوم ، بطل قولهم العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة ، يوجب القول بكونهما متماثلين ٠

الثالث : ان ما ألزموه علينا فى العلمين ، يلزمهم فى العالميتين ٠ فان عالمية الله تعالى وعالميتنا ، قد تعلقتا بالمعلوم الواحد من الوجه الواحد على الطريقة الواحدة فيلزمهم أن تكون عالمية الله تعالى مثلا لعالمية واحد منا ٠ وتلزمهم المحالات المذكورة ٠

والرابع : هب أنه يلزم أن يكون علم الله تعالى مثلا لعلم الواحد منا ، لكن لم يلزم من هذا القدر التساوى فى القدم والحدوث ؟

اليس أن الوجود فى الشاهد والغائب له حقيقة واحدة ، ومعقول واحد ، مع أن الوجود فى الشاهد متجدد ، وفى الغائب دائم ؟ فلم لايجوز أن يكون الأمر كذلك فى المعلوم ؟

وأما الشبهة الثانية ـ وهى قولهم : اما أن يعلم المعلومات التى لا نهاية لها بعلم واحد ، أو بعلوم متناهية ، أو بعلوم غير متناهية ـ فنقول : هذه الشبهة بتمامها واردة عليكم فى العالميه . وكل ما تقولونه فى العالمية ، نقوله فى العلم .

ثم نقول : لم لايجوز أن يعلم جميع المعلومات بعلم واحد ؟ وما ذكرتموه من الوجوه فى بيان أنه لايجوز أن يعلم بالعلم الواحد الا معلوما واحد : فهو معارض بدليل آخر . وهو أن العلم المتعلق بكون السواد ضد البياض مثلا ، لابد ان يكون ذلك العلم بعينه متعلقا بالبياض والسواد ، لأنه اذا لم يكن ذلك العلم المتعلق متعلقا بالسواد والبياض ، فحينئذ لايكون متعلقا بالمضادة بين السواد والبياض . بل اقصى ما فى الباب : أنه يكون متعلقا بالمضادة . ونحن لانلزم الكلام فى العلم المتعلق بالمضادة . وانما نلزم الكلام فى العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض .

لايقال : هب أنه حصل من هذا الدليل ، أن كل معلومين يجوز (٩) أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فانه يجوز أن يعلما بعلم واحد . لأنا نقول : لما ثبت أن العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض، متعلق بالسواد والبياض معا . فلاشك أن السواد يجوز أن يعلم حال الذهول عن البياض ، فلما صار السواد والبياض معلومين بهذا العلم الواحد ، حصل أن المعلومين اللذين يجوز أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر ، فانه لايمتنع أن يعلما بعلم واحد . فثبت بهذا الدليل : أنه لايمتنع تعلق العلم الواحد بالمعلومات الكثيرة .

---

(٩) يمتنع : ب

وأما الشبهة الثالثة ـ وهى قولهم : اما ان يعلم علمه بنفسه ، أو بعلم آخر ـ قلنا : هذا وارد عليكم فى العالمية ايضا سواء بسواء • وأيضا : فلم لايجوز أن يكون العلم متعلقا بنفسه ، ثم ثانيا بذلك التعلق • فيكون هناك تعلقات مترتبة كثيره • ولابد لكم من التزام مثل هـذا الكلام فى العالمية •

وأما الشبهة الرابعة ـ وهى التمسك بقوله تعالى : « وفوق كل ذى علم عليم » (١٠) فجوابها : انها معارضة بالآيات الدالة على اثبات العلم • وهى أربعة : قوله تعالى « أنزله بعلمه » (١١) « وما تحمل من أنثى ولاتضع الابعلمه (١٢) » ـ « ولا يحيطون بشىء من علمه » (١٣) « ان الله عنده علم الساعة » (١٤) •

وأما الشبه التى تمسكوا بها فى نفى قدرة الله تعالى : فنقول :

أما الجواب عن الشبهة الأولى : فهو أنه لانزاع فى أن القـدرة التى فى الشاهد ، لاتصلح لخلق الأجسام ، ولا نزاع فى أنه لابد من تعليل هذا الحكم • لكن لم لايجوز تعليل هذا الحكم بخصوصية ماهية كل واحدة من تلك القدر ؟ أقصى ما فى الباب : أنه يلزم تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة ، الا أن هذا عندكم غير ممتنع • وهذا هـو الحق • لما بينا أن الأشياء المختلفة فى الماهيـة لايمتنع اشتراكها فى بعض اللوازم •

سلمنا : أنه لابد من تعليل هذه الأحكام المتساوية بوصف واحـد

---

(١٠) يوسف ٧٦
(١١) النساء ١٦٦
(١٢) فصلت ٤٧
(١٣) البقرة ٢٥٥
(١٤) لقمان ٣٤

مشترك بينها ، ولا مشترك بينها الا كونها قدرا • فلم لايجوز أن يقال : هذه القدر (٦) مشتركة فى وصف • لأجل ذلك الوصف يمتنع خلق الجسم بها الا أن ذلك الوصف لاتندرج فيه القدرة القديمة ، وتندرج فيه جميع هذه القدر الحادثة ؟ أقصى ما فى الباب : انا لانعرف ذلك الوصف • ولكن السائل يكفيه مجرد الاحتمال • وأيضا : فهذا هو عين الدليل الذى يتمسك به أصحابنا فى جواز الرؤية • فان صح هذا الدليل ، لزمكم القطع بجواز الرؤية على الله تعالى ، وأنتم لاتقولون به •

والجواب عن شبهتهم الثانية : لم لايجوز أن يقال : تلك القدرة القديمة مخالفة لهذه القدرة التى فى الشاهد ؟ قوله : « ليست مخالفه تلك القدرة ، لهذه القدرة ، أعظم من مخالفة بعضها لبعض » قلنا : هذا فى غاية الركاكة • لاحتمال أن تكون تلك القدرة القديمة لها خصوصية ، ولا توجد تلك الخصوصية فى شىء من القدر الموجوده فى الشاهد ، فلاجرم كانت تلك القدرة صالحة لخلق الأجسام ، ولم تكن غيرها صالحة لهذا المعنى • ومع قيام الاحتمال ، بطل ما ذكرتم •

---

(٦) هذا القدر المشترك : ب

المسألة السادسة عشرة

فى
كونه تعالى سميعا بصيرا

وهى مرتبة على فصلين :

الفصـــل الأول
فـــى
شرح حقيقة الابصار والاسماع

أما الابصار :

فنقول : انا اذا نظرنا الى وجه « زيد » نظرا بالاستقصاء ، ثم غمضنا العين ، فحالة التغميض نكون عالمين بتلك الصورة علما جليـا خاليا عن الشك والشبهة ، واذا فتحنا العين مرة أخرى ونظرنا اليه ، علمنا بالبداهة حصول تفرقة بين الحالتين . فهذه الحالة الزائـــدة الحاصلة عند النظر الىذلك المرئى ، أمر مغاير للعلم الذى كان حاصلا حال تغميض العين . وهذا التغاير هو الابصار . فثبت : أن الابصار أمر مغاير للعلم .

قالت الفلاسفة : لم لايجوز أن يقال : التفاو تـراجع الى أن العين تتأثر من المحسوس حال النظر اليه ؟ والذى يدل على حصول التأثير وجـــوه :

الأول : ان من نظر الى قرص الشمس نظرا شديدا بالاستقصاء ، ثم غمض عينيه ، فانه يتخيل كان قرص الشمس حاضر فى خيـاله .

ولو اراد أن يدفع ذلك الخيال ، عجز عنه · وهذا يدل على أن الحس قد يتأثر عنا لمحسوس ·

الثانى : ان من نظر الى روضة خضراء نظرا بالاستقصاء الشديد زمانا له قدر ، ثم حول حدقته الى شىء آخر أبيض اللون ، فانه لايراه أبيض اللون ، بل يرىّ لونه ممزوجا من البياض والخضرة · وما ذاك الا لأن أثر الخضرة بقى فى حدقته · فلما حول الحدقة الى الشىء الأبيض ، امتزجت الخضرة الباقية فى حدقته بذلك البياض ، فأحس بذلك اللون على وصف الامتزاج ·

الثالث : ان من نظر الى المضىء القوى ارتدت حدقته (١) الباصرة مقهورة · وهذا يدل على أن الحس يقبل الأثر من المحسوس ·

اذا ثبت هذا فنقول : لم لايجوز أن يكون التفاوت الحاصل بين ما اذا نظرنا الى الشىء ، وبين ما اذا غمضنا العين ، هو كون الحس متأثرا عن المحسوس · وعلى هذا التقدير وجب أن يمتنع الابصار (٢) على الله تعالى ، لأن الابصار لما كان عبارة عن هذا التأثر (٣) وهذا التأثر من صفات الأجسام · والله تعالى ليس بجسم ، وجب أن يكون الابصار ممتنعا **على الله تعالى** ·

أجاب المتكلمون عنه : بأن الابصار ليس معناه هذا التأثر فقط · وذلك لأنا اذا فتحنا العين رأينا نصف كرة العالم دفعة واحدة · وحصول هذه الصورة العظيمة فى الجسم الصغير محال · ومن المعلوم أن موضع التأثر ليس الا نقطة الناظر ، فعلمنا : أن الابصار حالة مغايرة للعلم ، ومغايرة أيضا لتأثير الحس ·

---

(١) صارت حدقته : ا
(٢) من الله : ا
(٣) التأثير : ا

قالت الفلاسفة : هب أن الابصار حالة مغايرة لهذا التأثير . لكن لم لايجوز أن يقال : هذه الحالة مشروطة بحصول هذا التأثر ، ولما كان الشرط ممتنع التحقق فى حق الله تعالى ، كان المشروط أيضا كذلك ؟

أجاب المتكلمون : بأنه لما ثبت أن الابصار حالة مغايرة لهذا التاثر ، فنحن انما نعول فى اثبات هذه الحالة لله تعالى ، على الدلائل السمعية . فان ظواهرها دالة على كونه بصيرا . ونحن متمسكون بالظواهر ، الا اذا أقام الخصم دليلا على أن الابصار مشروط بهذا التاثر ، ولما كان هذا الشرط محالا فى حق الله تعالى ، كان المشروط أيضا محالا . لكن هذا اشاره الى المعارضة ، ومن ادعاها فعليه البيان .

فهذا هو الكلام فى الابصار .

* * *

وأما الكلام فى السماع :

فقد قالت الفلاسفة : انه اذا حصل قرع أو قلع ، حصل بسببهما تموج فى الهواء . وذلك التموج سبب لحدوث الصوت . واذا وصل أثر ذلك التموج الى سطح الصماخ ، أحست القوة السامعة بذلك الأثر ، وذلك الاحساس هو السماع . فالمسموع فى الحقيقة هو ذلك الأثر الواصل الى الصماخ .

قال المتكلمون : هذا الكلام باطل ، لأن القوة السامعة ، لو كانت لاتسمع الا ما يصل الى سطح الصماخ ، لما كان الانسان بقوته السامعة يدرك أنه سمع هذا الصوت من هذا الجانب أو من ذلك الجانب ، لأنه اذا كان لايحس الا بما وصل اليه ، وجب أن لايحس بتلك الجوانب ، التى وصل منها ذلك الأثر ، كما أن القوة اللامسة والذائقة لما كانتا لا تدركان الا ما يصل اليهما ، لاجرم لاتدركان الجهة التى وصل منها

المحسوس اليهما . ولما كانت القوة السامعة تميز بين جهة وجهة ، علمنا أنها تدرك الأصوات حيث وجدت الأصوات .

فهذا هو الكلام الملخص (٤) فى حقيقة السمع والبصر .

الفصل الثانى

فى

بيان أنه تعالى موصوف بالسمع والبصر

والدليل عليه : هو أن السمع والبصر من صفات الكمال ، وضدهما من صفات النقصان . والقرآن وارد باثباتهما لله تعالى . قال الله تعالى : « اننى معكما أسمع وأرى » (٥) وقال ابراهيم لأبيه : « يا أبت لم تعبد ما لايسمع ولا يبصر » ؟ (٦) وقال الله تعالى : « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار » (٧) واذا كانت النصوص الكثيرة واردة بذلك ، وجب اثباتهما لله تعالى . الا أن يقيم الخصم دلالة على أن ثبوت هاتين الحالتين مشروط بشرط ممتنع التحقق فى حق الله تعالى ، فيجب المصير الى التأويل . وتكون الدلالة اشارة الى المعارضة ، ومن ادعاها كان عليه البيان . هذا هو الذى يعول عليه فى هذا الباب

واحتج جمهور الأصحاب : بأنه تعالى حى ، وكل حى فانه يصح أن يكون موصوفا بالسمع والبصر ، وكل من صح أن يكون موصوفا بصفة ، وجب أن يكون موصوفا بتلك الصفة أو بضدها . وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى . فثبت : أنه لابد وأن يكون البارى تعالى موصوفا بالسمع والبصر ، أو بالصمم والعمى . وهذان الوصفان من

---

(٤) المختصر : ب
(٥) طه ٤٦
(٦) مريم ٤٢
(٧) الأنعام ١٠٣

باب النقائص والآفات . وهى على الله تعالى محال . ولما امتنع كونه تعالى موصوفا بأضداد السمع والبصر ، وجب كونه تعالى موصوفا بالسمع والبصر . وهو المطلوب .

واعلم : أن هذا الدليل مبنى على مقدمات يعسر تقريرها :

اما المقدمة الأولى : فهى قوله : « كل حى يصح أن يكون موصوفا بالسمع والبصر » فنقول : أليس كل حى يصح فى الشاهد أن يكون موصوفا بالجهل والظن والشهوة والنفرة والألم واللذة ، ثم انه تعالى حى مع انه لا يصح عليه شىء من ذلك ؟ فعلمنا : أنه لا يلزم من كونه حيا ، أن يصح عليه ما يصح على سائر الأحياء .

وتقرير القول فيه : ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات ، وحياته تعالى مخالفة لحياة سائر الأحياء . واذا كان كذلك ، لم يلزم من صحة السمع والبصر على سائر الأحياء ، صحتها على ذاته وحياته .

وايضا : بتقدير ان لاتكون ذاته المخصوصة وحياته المخصوصة منافية للسمع والبصر ، لكن لم لايجوز أن يقال : ان ثبوتهما مشروط بحصول هذا التاثير ، ولما كان هذا الشرط ممتنع الحصول فى حق الله تعالى ، كان المشروط أيضاً كذلك ؟

فهذه الاحتمالات قائمة فى قولهم : انه تعالى يصح أن يكون موصوفا بالسمع والبصر .

اما المقدمة الثانية ـ وهى قولهم : كل ما يصح اتصافه بصفة ، فانه لابد وأن يكون موصوفا بتلك الصفة أو بضدها ـ

فنقول : ان أردتم بضد الصفة عدم الصفة ، كان المعنى أن كل ماصح اتصافه بصفة ، فاما أن يكون موصوفا بها ، واما أن لايكون . وهذا حق . ولكن لم قلتم : ان عدم اتصافه بتلك الصفة محال ؟ فان

هذا عين المتنازع فيه . ولا يمكن جعله مقدمة فى اثبات المتنازع . وان أردتم بضد الصفة معنى وجوديا ، منافيا لتلك الصفة على وزان المنافيات الحاصلة من السواد والبياض . فلم قلتم : ان السمع والبصر ضـــدان بهذا المعنى ؟ ولم لايجوز أن يقال : ان العمى عبارة عن عدم البصر عما من شانه أن يبصر ، والصمم عبارة عن عدم السمع عما من شانه أن يسمع ؟ فانتم فى هذا المقام محتاجون الى اثبات أن الصمم والعمى معنيان موجودان ، مضادان للسمع والبصر .

والفلاسفة ينازعون فيه أشد المنازعة . فانهم يقولون : تقابـل البصر والعمى ، وتقـابل السـمع والصمم ، تقابل العـدم والملكة ، لا تقـابل الضـدين . وقـول من قـال : ليس جعـل العمـى عد ما للبصر ،أولى من العكس : ظاهر البطلان . لأنه ان أريد بعدم هذه الأولوية : عدمها فى أذهاننا وعقولنا . فهذا مسلم ، الا أن هـذا لاينتج الا أن نتوقف فيه ، ولا نقطع على أحد الجانبين . وان أريـد بعدم هذه الأولوية عدمها فى نفس الأمر وفى الحقيقة . فهذا ممنـوع ولعل هذه الأولوية حاصلة فى نفس الأمر ، وان كنا لانعرف كيفية (٨) تلك الأولوية .

أما المقدمة الثالثـة ـ وهى ان بتقديـر أن يكون العمى والصـمم متقابلين تقابل التضاد ـ لم قلتم : ان كل ذات تكون قابلة للضدين بهذا التفسير ، فانه لابد أن تكون موصوفة بأحدهما ؟ ولم لا يجوز أن يقال : انه قد تكون خالية عنهما ؟ فهـم مطالبون باقامـة الدلالة على اثبات هـذه المقدمة .

ثم انا ننقض هذه المقدمة : بأن الهواء خـال عن جميع الألوان وعن جميع الطعوم ، والواحـد قـد لا يكون مريدا لأفعال أهـل الفسوق (٩) ولا كارها لها ، فبطلت هذه المقدمة .

---

(٨) كيف : ا : ب

(٩) السـوق : ب

أما المقدمة الرابعة ــ وهى قولهم : انه لا يمكن اتصافه تعالى والعمى والصمم ، لأن ذلك من صفات النقص وصفات النقص على الله تعالى محال ــ انهم عولوا فى تنزيه الله تعالى عن النقائص على الاجماع ، ثم أنهم يثبتون كون الاجماع حجة ، بظواهر الآيات والأحاديث . فصارت هذه الدلالة بالآخرة (١٠) سمعية . ثم انا نرى أن الظواهر الدالة على كونه سميعا بصيرا ، أقوى من الظواهر الدالة على أن الاجماع حجة وأكثر . واذا كان الأمر كذلك ، فبأن (١١) نتمسك فى اثبات كونه تعالى سميعا بصيرا بهذه الظواهر القوية ، ونسقط عن أنفسنا التزام تقرير هذه المقدمات الخفية المظلمة ، كان أولى . فهذا مانقوله فى هذا الباب .

واحتج المنكرون لكونه تعالى سميعا بصيرا بوجهين :

الشبهة الأولى : لو كان الله تعالى سميعا بصيرا ، لكان سمعه وبصره ، اما أن يكون قديما أو محدثا . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونه تعالى سميعا بصيرا . انما قلنا : انه لايجوز أن يكون قديما ، لأن العالم كان معدوما فى الأزل . ورؤية المعدوم وسمع المعدوم محال . وان التزم جاهل أن يكون المعدوم مرئيا ومسموعا ، فنقول : انه تعالى يرى العالم وقت عدمه معدوما ، اذ لو رآه موجودا ، لكان ذلك غلطا وجهلا . وهو على الله تعالى محال . ثم اذا وجد العالم فلابد وأن يراه موجودا ، والاعاد حديث الغلط . وعلى هذا التقدير ، يزلم التبدل والتغير (١) وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون سمعه وبصره محدثا ، لأنه لو كان كذلك لصار محلا للحوادث . وهو محال .

---

(١٠) الأخيرة : ا والمراد بالآخرة : الآيات والأحاديث .

(١١) فانا : ا

(١) التغير والتجدد : ب

الشبهة الثانية ـ السمع والبصر لايحصلان الا مع تأثير الحاسة . وذلك من صفات الأجسام . وهو على الله تعالى محال .

والجواب عن الشبهة الأولى : ان السمع والبصر صفتان مستعدتان لادراك المسموعات والمبصرات عند وجودها . فالتغير يقع فى المسموع والمبصر لا فى السمع والبصر .

ولقائل أن يقول : أليس أن كون السمع والبصر مدركين للمسموع والمبصر ، موقوف على حضور المبصر والمسموع ؟ وهذا الادراك الذى هو موقوف على حضور المسموع والمبصر ، مغاير لتلك الصفة التى هى غير موقوفة على حضور المسموع والمبصر ، فيلزمكم أن يكون كون الله تعالى مدركا للمسموعات والمبصرات ، صفة متجددة .

والجواب عن الشبهة الثانية : انكم ما ذكرتم دليلا على أن الابصار والسماع مشروطان بحصول تأثير الحاسة ، بل نجد فى الشـــاهد أن الابصار والسماع لايحصلان الا عند هذا التأثير ، ولكن مجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط . بدليل : أن الحياة والقدرة لاتحصلان الا عند المزاج ، ثم انا نثبتهما فى حق الله تعالى مع القطع بكونه تعـــالى منزها عن الجسمية والمزاج ، فعلمنا : أن مجرد المقـارنة لاتدل على الاشتراط .

المسألة السابعة عشرة

في

كونه تعالى متكلما

والكلام فى هذه المسألة مرتب على فصلين :

الفصل الأول

فى

حقيقة الكلام

اعلم (١) : أن الانسان اذا أراد أن يقول : اسقنى الماء . فانهقبل أن يتلفظ بهذا اللفظ ، يجد فى نفسه طلبا واقتضاءا لذلك الفعل . وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ .

والذى يدل عليه وجوه :

الأول : ان ماهية ذلك الطلب لاتتبدل باختلاف الأزمنة والأمكنة . والالفاظ الدالة على هذا المعنى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة .

الثانى : ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة أن قول القائل «افعل» دليل على ذلك الطلب القائم بالقلب . ولاشك أن الدليل مغاير للمدلول .

الثالث : ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة : أن قول القائل « افعل » : لا يكون طلبا وأمرا ، الا عند اصطلاح الناس على هذا

---

(١) كان يجب على المؤلف أن يذكر حد الكلام . ثم يذكر لفظ الكلام على الحقيقة ، ولفظ الكلام على المجاز . وفى هذهالحالة يعلم المقصود بسهولة .

الموضوع . وأما كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبا ، فانه أمر ذاتى حقيقى لايحتاج فيه الى الوضع والاصطلاح .

الرابع : وهو أنهم قالوا : ان قولنا : ضرب يضرب : اخبار . وقولنا : اضرب لاتضرب : أمر ونهى . ولو أن الواضعين قلبوا الأمر ، وقالوا : ان قولنا ضرب يضرب : أمر ونهى .وقولنا اضرب لاتضرب : اخبار . لكان ذلك ممكنا جائزا . أما لو قالوا : حقيقة الطلب يمكن أن تنقلب خبرا ، وحقيقة الخبر يمكن أن تنقلب طلبا ، لكان ذلك محالا .

فهذه الوجوه الظاهرة دالة على أن حقيقة الطلب وحقيقة الخبر : أمر مغاير لهذه الألفاظ وهذه العبارات ، بل هذه الألفاظ وهذه العبارات ، دالة عليها معرفة لها .

اذا عرفت هذا ، فلنبحث عن ماهية هذا الطلب ، وماهية الحكم الذهنى الذى يسمى بالخبر . فنقول : (٢) هذا الطلب اما أن يكون هو الارادة ، واما أن يكون معنى مغايرا للارادة . والأول باطل ، فتعين الثانى . وهو المطلوب .

وانما قلنا : انه لايجوز أن يكون عبارة عن الارادة لوجوه :

الحجة الأولى : انه لا نزاع فى أنه تعالى أمر بايمان من يعلم أنه لا يؤمن ، ويمتنع أن يقال : انه يريد الايمان منه ، لأنه تعالى عالم الغيب . فان (٣) خلاف المعلوم ممتنع الوقوع ، وكل ما كان ممتنع الوقوع ، لايكون مراد الوقوع . فلما تحقق الأمر والطلب ، مع عدم الارادة ، علمنا : ان ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الارادة . وهذه النكتة هى النكتة القوية فى اثبات هذا المطلوب .

الحجة الثانية : انه قد يوجد الأمر بدون الارادة ، وقد توجد الارادة بدون الأمر . أما أنه قد يوجد الأمر بدون الارادة ، ففى صور :

---

(٢) فيكون : ا

(٣) علم بأن : ا

احداها : ان السلطان اذا أمر « زيدا » أن يأمر عموا بشىء ، فقد يكون «زيد» كارها لصدور ذلك الفعل من «عمرو» الا أنه يأمره لأجله أن السلطان أمره بذلك . فههنا الأمر حاصل ، والارادة غير حاصلة .

ثانيها : ما ذكره أصحابنا ـ رحمهم الله ـ من أن الرجل اذا ضرب عبده ، فشكى العبد ذلك الى السلطان ، فقال السلطان لم ضربت عبدك ؟ فقال : انه لايطيعنى ، ثم لأجل هذا العذر قال للعبد : افعل كذا وكذا . فالأمر قد حصل ههنا . مع أنه لايريد اقدامه على ذلك الفعل ، لأنه لو أقدم عليه لما تمهد عذره عند السلطان .

وثالثها : انه تعالى لما أخبر عن أبى جهل وأبى لهب أنهما يموتان على الكفر . والنبى عليه السلام ـ ما كان يريد الايمان منهما لأن من نوازم صدور الايمان منهما ، دخول الكذب فى كلام الله تعالى . ومريد الشىء مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته . فثبت : أنه عليه السلام ما كان يريد الايمان منهما ، وكان ﷺ يأمرهما بالايمان ، فعلمنا : أن الأمر قد يحصل بدون الارادة . وأما أن الارادة قد تحصل بدون الأمر فظاهر . فان الانسان قد يصرح بذلك . ويقول : أريد منك أن تفعل هذا . الا أنى لا آمرك به .

فثبت بهذه الوجوه : أن هذا الطلب القائم بالنفس والاقتضاء الموجود فى القلب : أمر مغاير للارادة .

وأما الخبر الذهنى : فنقول : لاشك أن قولنا باللسان « قام زيد » و « ضرب عمرو » يدل على حكم ذهنى ، واسناد عقلى . وهذا الحكم الذهنى والاسناد العقلى : ظاهر أنه ليس من جنس القدرة والارادة ، انما الذى يقع فيه الاشتباه أن يقال : ان هذا الحكم الذهنى هو الاعتقاد أو العلم . فاذا بينا بالبرهان أنه ليس الأمر كذلك ، ظهر أن

الخبر القائم بالنفس ، معنى مغاير للعلوم والاعتقدات ، ومغاير للقدر والارادات . وذلك هو المراد من الخبر القائم بالنفس .

وانما قلنـــا : ان هـــذا الحكم الذهنى ليس من جنس العلوم والاعتقادات : وذلك لأنى حال ما أكون عالما بان العالم ليس بقديم ، يمكننى أن أقول فى الذهن : العالم قديم . وذلك لأن الذهن كمـــا يمكنه تركيب القضايا الصادقة ، فكذلك يمكنه تركيب القضايا الكاذبة . **والقضايا الكاذبة الذهنية يكون ذلك الحكم الكاذب** فيهـــا حاصلا فى الذهن ، والعلم بها والاعتقاد فيها غير حاصـــل . فههنا الكلام فى القضايا الكاذبة التى يكون كذبها معلوما ، حصل الحكم الذهنى ، ولم يحصل العلم والاعتقاد . وهذا يدل قطعا : على أن الحكم الذهنى ، مغاير للعلم والاعتقاد .

فان قيل : هذا الحكم الذهنى عبارة عن فرض يفرضه الذهن ، وتقدير يقدره .

قلنا : هب أن الأمر على ما قلتم ، الا أن هذا الفرض وهـــذا التقدير ، ليس من باب العلوم والاعتقادات ، ولا من باب القـــدر والارادات ، فكان معنى مغاير لها . وهو المطلوب . وذلك لايختلف بأن سميتموه فرضا وتقديرا ، أو لاتسمونه بذلك . فثبت بما ذكرنـــا : أن الطلب الذهنى مغاير للارادة ، وأن الحكم الذهنى مغاير للعـــلم والاعتقاد .

ومن أنصف : علم أن هذا التقرير والتلخيص لم يتيسر لأحـــد ممن تقدمنـــا .

الفصـــل الثـــانى
فـــى
اثبـــات كونه تعـــالى متكلما

اعلم : ان الأمة متفقة على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعـــالى ، الا أن هذا الاتفاق ليس الا فى اللفظ . وأما المعنى فغير متفق عليه .

أما المعتزلة : فقالوا : ان الانسان لايمكنه أن يعيش وحده ، بل ما لم يشتغل كل واحد باعانة الآخر ، لم يحصل لكل واحد منهم مقصوده بالتمام ، وما لم يعرف كل أحد ما فى قلب الآخر من جهات الحاجات ، لايمكنه الاشتغال باعانته . فاحتاج الانسان الى وضع طريق يعرف به غيره ما فى قلبه ، من فنون الحاجات . فاصطلحوا على جعل هذه الأصوات المقطعة بهذه التقطيعات المخصوصة ، معرفة لما فى قلوبهم من الأحوال . وقد كان يمكنهم وضع طريق آخر سوى هذا الطريق من الاشارة والايماء وتصفيق اليد والكتابة . الا أن هذا الطريق كان أسهل وأيسر .

اذا عرفت هذا فنقول : انه تعالى اذا أراد شيئا أو كره شيئا ، خلق هذه الأصوات المخصوصة فى جسم من الأجسام ، لتدل هذه الأصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشىء المعين ، أو كارها له ، أو كونه حاكما به بالنفى أو بالاثبات . وهذا هو المراد من كونه تعالى متكلما .

وقد نازعهم أصحابنا فيه : وقالوا : انه يمتنع أن يكون متكلما بكلام قائم بالغير ، كما أنه يمتنع أن يكون متحركا بحركة قائمة بالغير ، وساكنا بسكون قائم بالغير . **وعندى** : أن هذه المنازعة ضعيفة . لأن هذه المنازعة ، **اما أن تكون فى المعنى ، أو فى اللفظ .**
أما المعنى :

فهنا شيئان :

أحدهما : أنه تعالى قادر على خلق هذه الأصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة فى جسم جمادى أو حيوانى (٤) وهذا أمر لايمكن النزاع فيه . لأن خلق هذه الأصوات والحروف فى الجسم الجمادى أو الحيوانى ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات .

---

(٤) نباتى : ب

والثانى : ان الله تعالى جعل تلك الاصوات المخصوصة ، معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الأشياء وكارها لبعضها . وهذا أيضا غير ممتنع . واذا سلم هذان المقامان عن الطعن ، فقد سلمنا لهم صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى أرادوه .

وأما المنازعة فى اللفظ : فهو أن من فعل هذه الأصوات المخصوصة ـ وهى الحروف المركبة فى جسم ـ لغرض أن يعرف غيره ما يريده أو يكرهه ، فهل يسمى متكلما فى اللغة أم لا ؟ ومعلوم : أن هذا البحث بحث لغوى محض ، وليس للمعنى به تعلق البتة .

فثبت بما ذكرنا : أن كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى يقوله « المعتزلة » مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه . انما الخلاف بيننا وبينهم فى أنا نثبت أمرا آخر ، وراء ذلك . وهم ينكرونه . وسنذكر ، أن ذلك الشىء ما هو ؟ وأما « الكرامية » فهم يقولون : انه تعالى يخلق الأصوات والحروف فى ذاته . وهذا يرجع الى أنه تعالى هل يجوز أن يكون محلا للحوادث أم لا ؟ وأما أصحابنا . فقد قالوا : ثبت أن الكلام القائم بالنفس معنى مغاير للقدر والارادات والعلوم والاعتقادات . وندعى : أن البارى تعالى موصوف بهذا المعنى ، وندعى : أن هذا المعنى قديم . وندعى : أنه معنى واحد ، وهو مع كونه واحدا ، أمر ونهى وخبر واستخبار ونداء .

والمعتزلة والكرامية ينازعون أصحابنا فى كل واحد من هذه المواضع الأربعة . فأولا : ينكرون اثبات معنى مغاير للاعتقادات والارادات وبتقدير تسليمه ، ينكرون كونه موصوفا به ، وبتقدير تسليمه ، ينكرون كونه قديما . وبتقدير تسليمه ، ينكرون كونه واحدا . فهذا تلخيص محل النزاع فى هذا الباب .

أما المقام الأول : وهو اثبات أن كلام النفس أمر مغاير للارادات والاعتقادات . فقد تقدم تقريره على أحسن الوجوه .

واما المقام الثانى : وهـــو أن البارى تعالى موصوف بكــلام النفس . فالذى يدل عليه : ماثبت عندنا بالتواتر الظاهر (٥) من جميع الأنبياء والرسل عليهم السلام : أنه تعالى أمر عبـاده بكــذا ونهاهم عن كذا وأخبرهم بكذا . ولما ثبت بالمعجزات صدق الأنبيــاء والرسل عليهم السلام ، وجب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا ومخبرا .

واذا ثبت هذا فنقول : هذا الأمر والنهى والخبر ، اما أن يكون من باب الألفاظ والعبارات ، واما أن يكون من باب المعانى والحقائق . فان كان الأول ، فتلك العبارات والألفاظ لابــد وأن تكون دالة على المعانى والمدلولات . فمدلول هـــذه العبارات فى حـــق الله تعـالى اما أن يكون هو الارادات والاعتقادات ، واما أن يكون معنى مغايرا لها . لاجائز أن تكون تلك المعانى هى الارادات والاعتقادات . لأنـــا بينا أن الأمر قد يوجد بدون الارادة . والخبر قد يوجد بدون الاعتقادات .

فثبت : أن مدلول هذه العبارات فى حق الله تعالى : معنى وراء الاعتقادات والارادات . فثبت : أنه تعالى موصوف بمعنى حقيقى . هو مدلول قوله : « افعل » وهو مغاير لارادته ، وأنه تعالى موصوف بمعنى حقيقى ، هو مدلول قوله « الحمد لله » وهو مغاير لعلمه . ونحن نسمى ذلك المعنى بالأمر الحقيقى والخبر الحقيقى . وهـــو المطلوب .

فان قيل : كيف يمكنكم أن تستدلوا بقول الأنبياء والرسل عليهم السلام على كونه تعالى متكلما ، مع أن نبوة الأنبياء ـ عليهم السلام ـ لايمكن اثباتها الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما . قلنا : لانسلم أن العلم بصحة نبوة الأنبياء موقوف على العلم بكونه تعالى متكلما . وذلك لأنه

---

(٥) بالتواتر والظواهر : ا

لما ظهـرت المعجزات على وفق دعاويهم ، ثبت كونهم صادقين ، سواء علمنا كونه تعالى متكلما أو لم نعلم ذلك ٠

وأما المقام الثالث ـ وهو أنا ندعى ان هـذه الصفة قديمة ـ فنقول : لو كانت محدثة ، لكانت اما قائمة بـه أو بغيره ، أولا فى محـل ٠ فان كانت قائمة به كان الله تعالى محـلا للحوادث ٠ وهـو محال ٠ وان كانت قائمة بغيره ، فهو أيضا محال [وان لم تكن قائمة بشىء ، أو كانت قائمة ٠ بغيره ، أو كانت موجودة لا فى محل ٠ فهو محال] (٦) لانا بينا : أن هذا الكلام صفة الله تعالى ونعته ٠ ومن المحال أن تحصل صفة الشىء ونعته ، لافيه بل فى غيره ٠ والذى يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون كلامه قائما بغيره ، فليس من هـذا الباب ٠ وذلك لأنهم فسروا الكلام القائم بغيره بأنه يخلق اصواتـا وحروفا دالة بالوضع والاصطلاح ، على كونـه تعـالى مريدا لبعض الأشياء وكارها لبعضها ٠ وهذا غير ممتنع البتة ٠

وأما نحن فى هذا المقام فقد بينا : انه لـو خلق الفاظا دالة على الطلب وألفاظا دالة على الحكم والاسناد ، فلابد من مدلولات لتـلك الألفاظ ومفهومات ٠ وبينا : أن الألفاظ الدالة على الطلب لايمكن أن يكون مدلولها الارادة ، والألفاظ الدالة على الخبر لايمكن أن يكون مدلولها العلم ، فلابد من صفات أخرى قائمة بذات الله تعالى ، تكون تلك الصفات مدلولة الألفاظ الدالة على الطلب ، والالفاظ الدالة على الخبر ، وتلك المدلولات يمتنع كونها مباينة عن ذات الله تعالى ، بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى ٠

فالذى يقوله المعتزلة من أنه يجوز أن يكون الحى متكلما بكـلام قائم بالغير : حق وصدق ٠ والذى يقوله أصحابنا من أنه يمتنع أن يكون

---

(٦) ما بين القوسين : من ب

الحى متكلما بكلام قائم بالغير : حق وصدق . الا أن الكلام الذى يشير اليه المعتزلة له معنى ، والكلام الذى يشير اليه أصحابنا له معنى آخر ، والفريقان لما لم يشتغلوا بتلخيص محل النزاع ، لا جرم خفيت هـــذه المباحث والمطالب .

وأما المقام الرابع : وهو أن كلام الله تعالى واحد ، ومع كونــه واحدا ، فهو أمر ونهى وخبر . فتحقيق الكلام فيه : يرجـــع الى حرف واحد ، وهو أن الكلام كله خبر ، لأن الأمر عباره عن تعريف الغير أنه لو فعله ، لصار مستحقا للمدح ، ولو تركه لصار مستحقا للذم . وكـذا القول فى النهى . واذا كان المرجع بالكل الى شىء واحد ، وهو الخبر ، صح قولنا : ان كلام الله تعالى واحد . فهذا مجموع ما تلخص فى هذا البـــاب .

* * *

واحتج القائلون بحدوث كلام الله تعالى بالمنقول والمعقول .

أما الشبه النقلية : فمن وجوه :

الشبهة الأولى : ان القرآن ذكر . وكل ذكر : محدث . فالقرآن محدث . وانما قلنا : ان القرآن ذكر ، لقوله تعالى : « ص . والقرآن ذى الذكر » [ص ١ ـ ٢] وقوله تعالى : « وهذا ذكر مبارك أنزلناه » [الأنبياء ٥٠] وقوله تعالى : « وانه لذكر لك ولقومك » [الزخرف ٤٤] وأما أن كل ذكر محدث ، ففى سورة الأنبياء : « ما يأتيهم من ذكـــر من ربهم محدث » [الأنبياء ٢] وفى سورة الشعراء : « وما يأتيهـــم من ذكر من الرحمن محدث » [الشعراء ٥] .

الشبهة الثانية : تمســكوا بقوله تعــالى : « انما قولنــا لشىء اذا اذا أردناه : أن نقول له : كن فيكون » [النحل ٤٠] وجه الاســتدلال به من ثلاثة أوجه :

الأول : ان قوله تعالى : « انما قولنا لشىء اذا أردناه أن نقول له : كن فيكون » جملة مركبة من شرط وجزاء . والشرط هو قوله : « اذا أردناه » والجزاء هو قوله : « كن » والجزاء لابد وأن يكون متأخرا عن الشرط . فوجب أن يكون قول الله تعالى ، متأخرا عن ارادته . والمتأخر عن الغير محدث ، فوجب أن يكون قول الله محدثا .

والثانى : وهو ان الفاء فى قوله : « فيكون » فاء التعقيب . وهذا يقتضى أن يكون المكون حاصلا عقيب قوله من غير فصل ولا تراخ ، فيلزم أن يكون قوله : « كن » متقدما على المكون من غير فصل . والمقدم على المحدث بزمان واحد ، يجب أن يكون محدثا ، فيلزم أن يكون قوله « كن » محدثا .

الثالث : ان الآية صريحة فى أن قول الله تعالى : « كن » كلمة مركبة من الكاف والنون . وهما حرفان متعاقبان . فتكون هذه الكلمة محدثة ، فيلزم أن يكون قول الله محدثا .

الشبهة الثالثة : قوله تعالى : « واذ قال ربك للملائكة » [البقرة ٣٠] فكلمة « اذ » ظرف زمان وهذا يدل على أن قول الله تعالى مختص بذلك الوقت . وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين ، كان محدثا ، فيلزم أن يكون قوله الله تعالى محدثا .

الشبهة الرابعة : انه تعالى وصف القرآن بقوله : « كتاب أحكمت آياته ، ثم فصلت » [هود ٢] وقال أيضا : « انا أنزلناه قرآنا عربيا » [يوسف ٢٠] وهذا يدل على أن القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبارات ، ويدل على أن كلام الله تعالى تارة يكون عربيا وتارة يكون عبريا . وكل ذلك يدل على أنه محدث مخلوق .

الشبهة الخامسة : ان كلام الله تعالى مسموع ، ويدل عليه قوله تعالى : « وان أحد من المشركين استجارك ، فأجره حتى يسمع

كلام الله » [التوبة ٦] والذى يسمعه ليس الا هذه الحروف والأصوات .
ولاشك أن هذه الحروف والأصوات محدثة ، فيلزم القطع بأن كـــلام
الله تعالى محدث .

الشبهة السادسة : أجمعت الأمة على أن القرآن واحد ، وأجمعوا
على أن القرآن معجزة لمحمد عليه السلام . والدليل العقلى : دل على
أن المعجزات يمتنع أن تكون قديمة ، بـــل يجب أن تكون محدثة .
والا لكانت المعجزة سابقة على الدعوى ، وحينئذ لايكون له اختصاص
بالدعوى ، فلا يكون دليـــلا على صـدق الدعوى . واذا ثبت أن القرآن
معجز وثبت أن المعجز محدث ، ثبت ان القرآن محدث واذا ثبت أن
القرآن قول واحد ، ثبت أن كل ما كان قرآنا فهو محدث .

الشبهة السابعة : ان القرآن موصوف بكونه تنزيلا ومنزلا . وذلك
يقتضى كونه محدثا .

الشبهة الثامنة : صح فى الاخبار انه عليه السلام كان يقـــول :
« يارب القرآن العظيم ، ويارب طه ويس » وكل ما كان مربوبا فهـو
محـــدث مخلوق .

فهذا جملة الكلام فى الشبه النقلية .

* * *

وأما الشبه العقلية :

فمن وجـــوه :

الشبهة الأولى : ان الأمر سواء قلنا بانه عبارة عن الحـــروف
والأصوات ، أو قلنا : انه معنى قائـم بالنفس ، فانـه يمتنع أن يكون
قديما . وذلك لانه ما كان فى الازل مامورا ولا منهيا ، فلو حصـــل
الأمر والنهى من غير حضور المامور والمنهى ، كان هذا سفها وجنونا .
والدليل عليه : ان الواحد منا لو جلس فى بيته وحده ، ويقول : يا زيد

قم ، وياعمرو اجلس ، من غير أن يكون هناك أحد ، قضى كل عاقل بكونه مجنونا . وما كان كذلك كيف يعقل اثباته فى حق الله تعالى ؟

وكيفَ يحسن فى العقل أن يقول : « يا موسى انى أنا ربك فاخلع نعليك » [طه ١٢] مع انه لم يكن هناك موسى ، ولا أحد . وأيضا : لو كان تعالى مخبرا فى الأزل عن كيفيات الأشياء ، لكان ذلك الخبر اما أن يكون المقصود منه اخبار نفسه ـ وهو عبث ـ أو اخبار غيره ، أو لا يكون المقصود منه اخبار نفسه ولا اخبار غيره . أما اخبار نفسه فهو عبث . وأما اخبار غيره مع أنه ليس هناك غيره فهو جنون . وأما أن لايكون المقصود منه ، لا هذا ولا ذالك ، فهو محض العبث والسفه .

لايقالَ : لم لايجوز أن يقال : ان ذلك الأمر الأزلى كان أمرا فى الأزل للأشخاص الذين سيوجدون فى لايزال ، كما أنه تعالى كان قادرا فى الأزل على أن يوجد الخلق فى لايزال ؟

وأيضا : أليس أن النبى ﷺ كان يامر وينهى حال حياته كل من سيوجد بعده الى قيام القيامة ؟ فثبت : أن تقدم الأمر على المأمور ، غير ممتنع .

لأنا نقول : الأمر عبارة عن الطلب . وتحقق وجود الطلب مع أنه ليس هناك من يطلب منه شىء : محالٌ فى العقول . بل العزم على الطلب قد يتقدم على الطلب . مثل أن الواحد منا اذا علم أنه سيوجد له ولد ، فانه فى الحالَ يعزم على أنه اذا وجد له ذلك الولد ، فبعد وجوده يطلب منه تحصيلَ العلم والأدب . فأما أن يقال : انه قبل وجود الولد ، يطلب منه تحصيلَ العلم والأدب ، فهذا البتة غير معقول .

وأما أن قوله بأن النبى عليه السلام كان يأمر حال حياته وينهى كل من يوجد بعده إلى قيام القيامة .

فنقول : هــذه مغالطـــة . وذلك لأن النبى ﷺ [مــا كــان له أمر ونهى على الخلق ، بل هو عليه السلام] كان يخبرنا : (٧) أن اولئك الذين سيوجدون بعدى يحدث الله عليهم حال وجودهم وكمال عقلهم ، انواعا من الأمر والنهى . وذلك الاخبار انما حسن من الرسول عليه السلام لأنه حضر هناك من يسمع ذلك الخبر ، ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك . أما فى الأزل فليس هناك أحد البتة يســـمع ذلك الخبر ، ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك . فظهر أن هــذا المثــال مغالطه محضة .

الشبهة الثانية : انه سبحانه وتعالى أخبر بلفظ الماضى فى مواضع كثيرة من القرآن . كقوله : « انا أرسلنا نوحا » [نوح١] و « انا أنزلناه فى ليلةالقدر » [القدر ١] و « ان الذين كفروا . سواء عليهم أأنذرتهم ، أم لم تنذرهم . لايؤمنون » [البقرة ٦] فلو كان هذا الاخبار قديمــا أزليا ، لكان قد أخبر فى الأزل عن شىء مضى قبله . وهذا يقتضى أن يكون الأزل مسبوقا بغيره ، وأن يكون كلام الله تعالى كذبا ، ولما كان كل واحد منهما محا لا، علمنا : أن هذا الاخبار يمتنع كونه أزليا .

الشبهة الثالثة : ان كلام الله تعالى لو كان قديما أزليا ، لكــان باقيا أبديا . لأن ما ثبت قدمــه يمتنع عدمــه ، فيكون قوله تعــالى لـ « زيد » : « صل » باقيا ، بعد أن صلى زيد صلاة الصبح ، وبعــد أن مات ، وبعد أن قامت القيامة . وهكذا يكون باقيا أبد الآباد ودهر الداهرين ، ومعلوم أن ذلك على خلاف المعقول ، فانه تعالى اذا أمــر عبده بفعل من الأفعال فاذا أتى ذلك العبد بذلك الفعل ، لم يبق ذلك الأمر متوجها عليه . واذا ثبت أن ذلك الأمر قد زال ، ثبت أنه كان محدثا لا قديما .

---

(٧) كان يخبرنا : ا

الشبهة الرابعة : أجمعت الأمة على أن النسخ حق ، والنسخ عبارة اما عن ارتفاع الحكم بعد ثبوته ، واما عند انتهائه . وأيا ما كان ، فهو يقتضى زوال ذلك الأمر وذلك الخطاب بعد ثبوته . وكل مازال بعد ثبوته ، لم يكن قديما . لأن ما ثبت قدمه ، استحال عدمه .

الشبهة الخامسة : لو كان كلام الله قديما أزليا ، لكان تعلقه بمتعلقاته ثابتا له لذاته . ولو كان كذلك لكان عام التعلق بكل ما يصح تعلقه به ، ولما كان من مذهبكم أن الحسن والقبح لايثبتان الا بالشرع ، فاذن كل ما كان مامورا لايمتنع أن يكون منهيا . وكل ما كان منهيا ، لايمتنع أن يكون مامورا . فيلزم تعلق أمر الله تعالى بجميع الأشياء ، وتعلق نهيه بجميعها . ويلزم أن تكون جميع الأشياء مامورة منهية حسنة قبيحة . وكل ذلك محال . فثبت : أن كلام الله يمتنع أن يكون أزليا .

* * *

والجواب : أما جميع الشبه السمعية .

فالجواب عنها : شىء واحد . وهو أن تصرف كل تلك الوجوه الى هذه الحروف والأصوات . فانا معترفون بأنها محدثة . وعندهم القرآن ليس الا ما تركب عن هذه الحروف والأصوات ، فكانت الدلائل التى ذكروها دالة على حدوث هذه الحروف والأصوات . ونحن لا ننازع فى ذلك . وانما ندعى قدم القرآن ، بمعنى آخر (٨) . فكانت كل هذه الشبهة ساقطة عن محل النزاع .

وأما الجواب عن الشبه العقلية :

* * *

فالجواب عن الشبهة الأولى : هو أنها معارضة بالقدرة . فانها صفة تقتضى صحة الفعل ، ثم انها كانت ثابتة فى الأزل مع أن الفعل

---

(٨) ماهو المعنى الآخر ؟

كان ممتنعا . فلم لايجوز أن يقال : الأمر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل ، ثم انها كانت ثابتة فى الأزل ، مع أن طلب الفعل كان فى الأزل محالا ؟

والجواب عن الشبهة الثانية : انه تعالى كان عالما فى الأزل بأنه سيخلق العالم ، ثم لما خلقه فى لايزال ، صار العلم متعلقا بأنه قد خلقه فى الماضى . ولما لم يقتض هذا حدوث هذا العالم وتغيره ، فكذا فى الخبر .

والجواب عن الشبهة الثالثة والرابعة : هو ان قدرته تعالى كانت متعلقة من الأزل الى الأبد بايجاد العالم ولما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق ، لأن ايجاد الموجود محال . ولما زال هذا التعلق ، ولم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى ، فكذا القول فى الكلام .

والجواب عن الشبهة الخامسة : ان قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بايجاد كل الممكنات ، ثم انها تعلقت بايجاد البعض دون البعض ، مع أن هذه القدرة قديمة . واذا عقل ذلك فى القدرة ، فلم لايعقل مثله فى الكلام ؟

فهذا جملة الكلام فى هذه المسألة .

المسألة الثامنة عشرة
في
بقاء الله تعالى

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصل الأول
في
حقيقة البقاء

اعلم : أن الشيء اذا كان معدوما ، ثم صار موجودا . فوجوده في الزمان الأول هو الحدوث ، ثم وجوده في الذي بعد ذلك هو البقاء .

وأكثر المحققين اتفقوا على أن الحدوث لايمكن أن يكون صفة زائدة على ذات الحادث . وأما البقاء . فقد اختلفوا في أنه هل هو زائد على ذات الباقي أم لا ؟ فذهب « القاضي أبو بكر » و « امام الحرمين » ـ من أصحابنا ـ وجمهور معتزلة البصرة الى أن كون الباقي باقيا ، ليس صفة زائدة على الذات . وذهب « الشيخ أبو الحسن الأشعري » وأكثر أتباعه ، وجمهور معتزلة بغداد ، الى أنه صفة زائدة على الذات .

واعلم : أن في هذه المسألة أبحاثا ثلاثة :

البحث الأول : ان استمرار الذات . هل هو مفهوم زائد على الذات أم لا ؟

فقال قوم : انه مفهوم زائد على الذات . وذلك لأن الذات كانت حاصلة في الزمان الأول ، ولم يكن استمرار الذات حاصلا في الزمان

الأول . فلما حصل فى الزمان الثانى حصل الذات وحصل استمرار الذات . وهذا يقتضى أن يكون استمرار الذات مغايرا لنفس الذات .

وعلى هذا الكلام اشكال . وهو أنه كلما صدق على الذات أنها صارت مستمرة بعد أن لم تكن كذلك ، صدق عليها أنها كانت متجددة فى الزمان الأول ، ثم فى الزمان الثانى صارت غير متجددة ، فقد صارت غير (١) متجددة ، بعد أن كانت موصوفة بأنها متجددة ، فيلزم أن يكون حدوثها وتجددها صفة زائدة على ذاتها . وهذا محال . لأنه لو كان الحدوث صفة زائدة ، لكانت تلك الصفة حادثة ، ويلزم التسلسل .

وقال آخرون : استمرار الذات ليس صفة زائدة على الذات . وذلك لأن العدم يوصف بالاستمرار ، فلو كان الاستمرار وصفا ثابتا ، لزم اتصاف النفى بالصفه الثابتة . وذلك محال .

البحث الثانى : هو ان الجوهر فى الزمان الثانى ، هل يحتاج الى معنى يقتضى وجوده فى الزمان الثانى أم لا ؟

فمن الناس من أثبته وسماه بالبقاء . والحق : انه محال : ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى ، غير وجوده فى الزمان الاول . لكن وجوده فى الزمان الأول كان غنيا عن هذا العرض . فوجوده فى الزمان الثانى يجب أن يكون غنيا عنه . لأن حكم الشىء الواحد ، يمتنع أن يتبدل بالحاجة والاستغناء .

الحجة الثانية : وجود الجوهر فى الزمان الثانى ، لو كان معللا بهذا العرض ، لكان هذا العرض مؤثرا فى ايجاد الموجود . وهو محال .

---

(١) فقد زال عنها كونها : ب

الحجة الثالثة : لما كان العرض محتاجا فى تحققه وثبوته (٢) الى جوهر ، امتنع كون الجوهر محتاجا فى وجوده الى شىء من الأعراض ، والاوقع الدور ٠

الحجة الرابعة : شرط قيام البقاء بالجوهر : حصول الجوهر فى الزمان الثانى ، فلو كان حصول الجوهر فى الزمان الثانى ، معللا بالبقاء ، لزم الدور ٠ وهو محال ٠

واحتج مثبتو البقاء بهذا التفسير ٠ فقالوا : الجوهر حصل فى الزمان الثانى ، مع جواز أن يصير معدوما ٠ والجائز مفتقر الى المخصص ، ويستحيل أن يكون ذلك المخصص الا البقاء ٠ فكان القول بوجود البقاء حقا ٠

وهذا الكلام مبنى على مقدمات :

المقدمة الأولى : ان الجوهر حصل فى الزمان الثانى ٠ والخلاف فيه مع « النظام » ـ كما يقال ـ فانه زعم : أن الجسم متجدد حالا بعد حال ٠ **والدليل على كون الجوهر جائز البقاء لذاته :** ان كون ماهيته قابلة للوجود ، أمر من لوازم الذات ٠ فتكون هذه القابلية حاصلة أبدا ٠ واذا كان كذلك ، كان جائز الوجود فى الزمان الثانى والثالث ٠ وذلك يقتضى كون الجسم جائز البقاء ٠ واعلم : أن هذا الكلام متين ٠ الا أنه يلزم عليه صحة بقاء الأعراض ٠

المقدمة الثانية : ان الجوهر فى الزمان الثانى ، جائز العدم ٠ وزعم قوم ٠ أنه بعد حدوثه ، يمتنع عليه العدم ٠ والدليل على كونه جائز العدم : أن ماهيته قبل وجوده ، كانت موصوفة بالعدم ٠ فثبت :

---

(٢) وبقائه : ا

أن هذه الماهية قابلة للعدم ، وهذه القابلية من لوازم هذه الماهية . فهذه الماهية قابلة للعدم أبدا . وهذا يقتضى كون الجسم جائز العدم فى الزمان الثانى .

المقدمة الثالثة : لما ثبت أن الجسم حصل فى الزمان الثانى ، مع جواز أن يصير معدوما . فالجائز لابد له من المقتضى . وذلك المقتضى اما أن يكون أمرا عدميا أو وجوديا . وعلى التقديرين فاما أن يكون مختارا أو موجبا . فهذه أقسام أربعة :

القسم الأول : أن يقال : انه انما بقى لأن الفاعل المختار ما أعدمه . وهذا قول من قال الاعدام بالقدرة جائز ـ وهو أحد قولى « القاضى أبى بكر » من أصحابنا . وقول « أبى الحسن الخياط » من قدماء المعتزلة . وهو قول « محمود الخوارزمى » من متأخرى المعتزلة ـ ومن الناس من انكر ذلك . وقال : القدرة صفة مؤثرة ، والعدم نفى محض فاسناد العدم الى القدرة محال .

والقسم الثانى : أن يقال : انه انما بقى . لأن له ضدا متى وجد ، لزم من وجوده عدمه . واذا لم يوجد ذلك الضد ، لزم بقاءه . وهذا مذهب « أبى على » و « أبى هاشم » و « القاضى عبد الجبار بن أحمد » من المعتزلة . وزعموا : أن ذلك الضد هو عرض يخلقه الله تعالى لا فى محل ، ويسمونه بالبقاء .

وجمهور أصحابنا أبطلو هذا القول من وجهين :

الحجة الأولى : ان المضادة حاصلة من الجانبين ، فليس انقطاع الباقى لطريان الحادث ، أولى من اندفاع الحادث ، لوجود الباقى . وقالوا : بل اندفاع الحادث لوجود الباقى أولى . وذلك لأن الحادث أضعف من الباقى ، بدليل : أن الحادث لايوجد الا عند المقتضى ، والباقى يبقى بدون المقتضى . وذلك يدل على أن الباقى أقوى .

الحجة الثانية : ان طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقى ، فلو كان زوال الضد الباقى معللا بطريان الضد الحادث ، لزم الدور . وهو محال .

والقسم الثالث : ان يقال : الجوهر انما بقى لأن الفاعل المختار ، يبقيه . قالوا : وهذا أيضا محال . وذلك لأن ايجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل محال .

والقسم الرابع : وهو أنه انما بقى لأنه قام بالجوهر فى الزمان الثانى ، أعراض مقتضية لبقاء ذلك الجوهر . ثم نقول : ذلك العرض ، اما أن يكون هو من الأعراض المشهورة – وهى الألوان والطعوم والروائح والارادات والقدر وأمثالها – واما أن يكون عرضا زائدا عليها مغايرا لها .

والأول باطل لوجهين :

أحدهما : ان لكل واحد من هذه الأعراض حكما خاصا . فالحركة توجب المتحركية ، والعلم يوجب العالمية . فلو اقتضت أيضا كون الجوهر باقيا ، لزم أن يصدر عن العلة الواحدة : حكمان مختلفان . وذلك محال .

والثانى : هو أنه ليس تعليل بقاء الجوهر ببعض هذه الأعراض ، أولى من تعليل بقائه بالباقى . فيلزم أن يكون بقاؤه معللا بكل هذه الأعراض ، فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل الكثيرة . وهو محال . ولما بطلت كل هذه الاقسام ، ولم يبق الا ان يعلل استمرار الجوهر بعرض زائد على هذه الأعراض ، وجب الاعتراف به . وذلك هو البقاء .

والجواب : أنتم لما أثبتم البقاء ، لايمكنكم أن تقولوا : ان البقاء علة لذات الجوهر . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان ذات الجوهر كان موجودا قبل ذلك . فلو كان البقاء علة له ، لكان هذا تحصيلا للحاصل . وهو محال .

والثانى ـ ان البقاء لايبقى • فلو كان البقاء علة لذات الجوهر ، لزم من تجدد العلة ، تجدد المعلول • فيلزم أن لايبقى الجوهر فى الزمان الثـانى •

والثالث : هو ان البقاء عرض مفتقر الى الجوهـر • فلو كـان الجوهر معللا به ، لزم الدور • وهو محال • وأنتم اذا أثبتم البقاء ، لابد أن تقولوا : انه علة لا لذات الجوهر بل لكونه باقيا • وهو حكم متجدد رائد على الذات • واذا كان الأمر كذلك ، فلم لايجوز اسناد هـذا الحكم المتجدد الى الفاعل المختار • وعلى هذا التقدير لا يلزم ايجاد الموجود لأن الواقع بالفاعل المختار هو هذا الحكم المتجدد ، لا أصل الذات • وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكرتموه من الاستدلال •

الفصـل الثـانى
فـى
بقاء البارى سبحانه وتعالى

اكثر أصحابنا قالوا : البقاء صفة قائمة بذات الله تعالى ، تقتضى كونه باقيا • وهذا عندنا باطل • ويدل عليه وجهان :

الحجة الأولى : انا قد بينا أن ذاته تعالى واجبة الوجود لذاته ، من حيث هى هى ، وواجب الوجود لذاته ، لايكون واجب الوجـود لغيره • فاستحال أن يقال : انه تعالى انما بقى لبقاء قائم به •

الحجة الثانية : انه تعالى لو كان باقيا ببقاء ، لكان ذلك البقاء باقيا ببقاء • فاما أن يكون ذلك البقاء باقيا لذاته ، أو لغيره •

فان كان باقيا لذاته ، والذات باقية لأجله ، فحينئذ يكون البقاء موجودا باقيا لذاته ، وتكون الذات باقية تبعا لذلك البقاء • والمستقل

أولى بأن يكون ذاتا ، والتابع أولى بأن يكون صفة . وحينئذ تصير الذات صفة ، والصفة ذاتا . وهو محال .

وأما ان قلنا : البقاء باق لأجـــل شىء غيره . فذلك الغير ان كان هو الذات لزم الدور ، لأن بقاء البقاء تبع لبقاء الذات . والذات تبع لبقاء البقاء . وان كان متأخرا (٣) كان الكلام فيه ، كما فى الأول فيلزم التسلسل . وهو محال .

فهذا تمام الكلام فى هذه المسألة .

ولمثبتى البقاء اختلافات فى كيفية بقاء صفات الله تعالى وشىء من تلك الأقاويل ، لا يتوجـه على هــذه النكتة ، التى لخصناها . وبالله التوفيق .

---

(٣) شيئا آخر : ب

المسألة التاسعة عشرة

فى

أن الله تعالى مرئى

والكلام فيه مرتب على فصول :

الفصل الأول

فى

المقدمتين اللتين يجب تقديمهما .

وهما اثنتان :

الأولى : فى تفسير قولنا الله تعالى مرئى أم لا ؟

اعلم : أنا بينا فى مسالة السمع والبصر : أن الابصار حالة زائدة على العلم ، وعلى تاثر الحاسة . وبينا أيضا : أن ذاته تعالى ذات مخالفة لسائر الذوات . فالمراد من قولنا : ان الله تعالى هل يصح أن يرى ؟ هو أنه هل تمكن حالة فى الانكشاف والظهور ، نسبتها الى ذاته المخصوصة ، كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية ، الى هذه المرئيات ، أم لا ؟

المقدمة الثانية : اعلم : انا بينا أنه ـ سبحانه وتعالى ـ منزه عن أن يكون جسما وجوهرا ، ومختصا بمكان وحيز . ثم انا ندعى أن هذا الشىء الموصوف بهذه الصفات يمكن رؤيته . وهذا القول يخالفنا فيه كل من ليس على مذهبنا . أما الفلاسفة والمعتزلة . فذلك ظاهر . وأما الكرامية والمجسمة . فهم انما يسلمون جواز رؤية الله تعالى ،

لاعتقادهم أنه جسم وفى مكان . وهم متفقون على أنه تعالى لو لم يكن جسما ، ولم يكن فى مكان ، فانه يمتنع وجوده ، فضلا عن رؤيته .

اذا عرفت هذا ، فنقول : القول بامتناع رؤية هذا الموجود . أما أن ندعى فيه : أنه معلوم بالبداهة ، أو ندعى فيه : انه معلوم بالاستدلال .

أما دعوى البداهة فباطلة . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان البديهى متفق عليه بين العقلاء . وهذا غير متفق عليه . فلا يكون بديهيا .

الحجة الثانية : انا اذا عرضنا على عقولنا : رؤية هذا الموجود ، بالتفسير الذى لخصناه ، وعرضنا على عقولنا : أن الواحد نصف الاثنين ، لم نجد القضية الأولى فى قوة هذه الثانية .

الحجة الثالثة : ان حكم الوهم . والخيال فى معرفة الله تعالى ، اما أن يكون مقبولا أو لايكون مقبولا . فان كان مقبولا لايمتنع اثبات ذات منزهة عن الكمية والكيفية والجهة . **والمعتزلى يسلم أن ذلك باطل .** وان لم يكن مقبولا ، لم يكن حكم الوهم بأن ما كان منزها عن الجهة ، كان غير مرئى : واجب القبول . لأن الوهم والخيال لما صار كل واحد منهما مردود الحكم فى بعض الأحكام ، لم يبق الاعتماد عليهما فى شىء من المواضع .

وبالجملة : فان كان حكم الوهم حقا ، كان الحق مع المجسم . وان كان مردودا ، كان الحق معنا . أما المعتزلى ، فانه يرد حكمه فى اثبات التجسيم والجهة ، ويقبل حكمه فى مسالة الرؤية . فكان كلامه متناقضا .

فثبت بما ذكرنا : أن من نفى الرؤية بالوجه الذى ذكرناه ، لابد أن يعول فى نفيها على الدليل ، لا على ادعاء الضرورة ۰

وانما قدمنا هذه المقدمة ، لأن هؤلاء المعتزلة فى أول الأمر يلتزمون الاستدلال ، وفى آخر الأمر عند العجز عن تمشية الدليل ، كأنهم يسرعون فى ادعاء الضرورة ۰ فقدمنا هذه المقدمة ، صونا للكلام عن هذا الخبط ۰

الفصل الثانى
فى
حكاية ما قيل فى هذه المسألة من الدلائل العقلية ، وذكر المباحث فيها

اعلم : أن جمهور الأصحاب عولوا فى اثبات أنه تعالى يصح أن يرى على دليل الوجود ۰ وأما نحن فعاجزون عن تمشيه ، ونحن نذكر ذلك الدليل ، ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات ۰

قالوا : ثبت ان الجوهر يصح أن يرى ، واللون يصح أن يرى ، والجواهر والألوان تشتركان فى صحة الرؤية ۰ وهذه الصحة حكم حادث ، فلابد لها من علة ۰ والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة ، لامتناع تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة ۰ والمشترك بين الجواهر والأعراض ، اما الحدوث واما الوجود ۰ لا جائز أن تكون علة هذه الصحة ، هى الحدوث ۰ لأن الحدوث عبارة عن وجود حاصل ، وعدم سابق ۰ والعدم لايجوز أن يكون جزءا من المقتضى ۰ واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب ، فاذن وجود الله تعالى علة صالحة لصحة رؤيته ۰ واذا حصلت العلة ، حصل الحكم لا محالة ۰ فوجب القول بصحة رؤيته ۰ هذا حاصل الكلام فى هذا الباب ۰

ولقائل أن يقول :

(**السؤال الأول**) : صحة الرؤية حكم عدمى ، والحكم العدمى لايجوز تعليله .

وانما قلنا : ان صحة الرؤية حكم عدمى : لأن الصحة حكم عدمى ، واذا كانت الصحة أمرا عدميا ، كانت صحة الرؤية أمرا عدميا (١) .

وانما قلنا : الصحة أمر عدمى لوجهين :

الأول : الدلائل الكثيرة المذكورة فى مسالة حدوث الأجسام ، على أن الصحة والامكان يمتنع أن يكون صفة موجودة .

والثانى : ان الصحة لو كانت صفة موجودة ، فلاشك أن العالم قبل وجوده ، صحيح الوجود . وكانت تلك الصحة صفة موجودة أيضا ، فيستدعى موصوفا موجودا . وذلك يوجب القول بقدم العالم . وهو محال . فثبت : أن الصحة ليست صفة ثابتة ، ولا حالة ثبوتية البتة . وانما قلنا : ان الصحة لما لم تكن حكما ثابتا ، امتنع كون صحة الرؤية حالة ثابتة . وذلك لأن صحة الرؤية صحة مخصوصة بكيفية مخصوصية ، ولما كان أصل الصحة غير ثابت ، امتنع أن تكون كيفيتها وصفتها ثابته ، لامتناع قيام الثابت بالنفى المحض . فثبت : أن صحة الرؤية ليست صفة ثابتة ولا حكما ثابتا . واذا ثبت هذا ، امتنع تعليل هذه الصحة ، لأن التعليل عبارة عن تاثير أمر فى أمر ، والعدم نفى محض وسلب صرف ، فيمتنع أن يكون علة ومعلولا .

السؤال الثانى :

هب أن صحة الرؤية حكم ثابت ، فلم قلتم : ان كل حكم ، فانه يجب تعليله . والدليل عليه : اتفاق المتكلمين على أن من الاحكام ما يعلل ، ومنها ما لا يعلل . ولذلك فان صحة المعلوميه (٢) والمذكورية

---

(١) وجب القول بكون صحة الرؤية حكما عدميا : ب

(٢) صحه المرئية والمعلومية : ب

والمخبرية ، لا تعلل . لأن هذه الأحكام ثابتة فى المعدومات ، والعدم لا يصلح للعلية ـ على ماقررتموه فى دليكم ـ وأيضا : القدر فى الشاهد لاتصلح لخلق الجسم ، فهى مشتركة فى هذا الحكم . ولايمكن تعليل هذا الحكم بكونهـا قـدرا ، والالزم أن لاتصلح القدرة القديمة لخـلق الجسم ، ولا يمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرا حادثة ، لأنكم بينتم فى دليلكم أن الحدوث لايصلح أن يكون علة ، ولا أن يكون جزء علة . فثبت ان هذا الحكم المشترك فيه بين هذه القدرة : غير معلل بشىء اصلا .

السؤال الثالث : سلمنا أن صحة الرؤية حكم ثابت . وان كان حكما عدميا ، لكن الحكم العدمى يجب تعليله . لكن لانسلم أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض . وذلك لأن صـحة كون السـواد مرئيا ، مخالفة لصحة كون البياض مرئيا . والدليل عليه : أنه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرى ، بدليل : أن الجوهر يمتنع أن يرى سوادا ، والسواد يمتنع أن يرى جوهرا . ولو تسـاوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الأخرى .

لايقال : هب أن هاتين الصحتين نوعان مختلفان فى النوعية ، لكنهما مشتركان فى جنس واحد ، وهو كونه صحة الرؤية . وهذا الحكم واحد ، بحسب الوحدة الجنسية . وحينئذ يعود التقريب .

لأنا نقول : انه لا نزاع فى أن الأحكام المختلفة بحسب النوعية ، وان كانت متحدة فى الجنس ، فانه يجـوز تعليلهـا بعلل مختلفة فى الماهية . والدليل عليه : ان المتحركية والساكنية والعالمية والقادرية ، وان كانت مختلفة بحسب الوحدة النوعية ، لكنها متحدة بحسب الوحدة الجنسية . فانها بأسرها صفات وأحوال . ثم انها مع ذلك تعـلل بعلل مختلفة فى الماهية والحقيقة . فثبت : أن هذا غير ممتنع .

السؤال الرابع :

هب أن صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض ، حكمان متماثلان . لكن لم لايجوز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين ؟

والذى يدل عليه وجوه :

الأول : ان الأشياء المختلفة لايمتنع اشتراكها فى لوازم متساوية والدليل عليه : أن المختلفين يشتركان فى صحة الاختلاف . فانه كما أن هذا مخالف لذاك ، فذاك مخالف لهذا . فمسمى الاختلاف مشترك فيه . وكذا القول فى الضدين .

والثانى : وهو أن السواد بخصوص كونه سوادا ، يصح ان يكون معلوما . وكذا البياض بخصوص كونه بياضا ، يصح أن يكون معلوما . وهذه أحكام متساوية معللة بخصوصيات هذه الماهيات . وهى مختلفة .

الثالث : وهو ان الماهيتين اذا اشتركتا من وجه ، اختلفتا من وجه آخر . ولاشك أن مابه الاشتراك ، مغاير لما به الامتياز .

اذا ثبت هذا فنقول : اما أن لاتكون بين الاعتبارين ملازمة أصلا ، واما أن يكون كل واحد منهما مستلزما للآخر ، واما أن يكون مابه المشاركة مستلزما لمابه المايزة ، واما أن يكون بالعكس .

والقسم الأول باطل . والا لا نفك كل واحد من هذين الاعتبارين عن الآخر ، وحينئذ لا يحصل من مجموعهما حقيقة واحدة . هذا خلف . والثانى والثالث : أيضا باطل . اذ لو كان ما به الاشتراك مستلزما لما به الامتياز ، لما كان ما به الامتياز موجبا للمايزة . وذلك محال ، فلم يبق الا القسم الرابع . وهو أن يكون مابه المايزة ، مستلزما لما به المشاركة » وهذا يقتضى الجزم بتعليل الأشياء المتساوية بالعلل المختلفة »

الرابع : لو وجب تعليل الحكم المشترك بوصف مشترك ، لكان صحة كونه موصوفا بذلك الوصف المشترك ، معللة بوصف آخر مشترك فيه . والكلام فيه كما فى الأول فيلزم التسلسل . وهو محال . فعلمنا : أنه لابد من انتهاء تعليل الأحكام المشتركة الى خصوصيات الماهيات . وحينئذ يلزم تعليل الأحكام المتساوية بالماهيات المختلفة .

لايقال : الدليل على أن تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة لايجوز . وذلك لأن هذا الحكم لما كان معللا بهذه العلة لذاته ، والحكم الثانى مساويا للحكم الأول فى الماهية . والمتساويان فى الماهية يجب استواؤهما فى اللوازم ، فيلزم أن يكون الحكم الثانى مستندا الى ما يماثل تلك العلة . فثبت : أن الحكمين المتساويين يجب تعليلهما بعلتين متماثلتين .

لأنا نقول : ان صح هذا الكلام ، لزم تعليل جميع الأحكام المتماثلة بعلة واحدة بالشخص . لأن كون هذا الحكم معللا بهذه العلة المعينة ، أمر ثبت له لذاته ، والحكم المماثل له ، مساو له فى تمام الماهية . فيلزم فى مثل ذلك الحكم : أن يكون معللا بعين تلك العلة . وبالاتفاق هذا باطل . وكذا ما ذكرتموه .

ثم نقول : لم لايجوز أن يقال : اسناد هذا الحكم الى هذه العلة ، ليس متولدا من ذات الحكم ، بل العلة المخصوصة لذاتها توجب ذلك الحكم ، ولما حصل ذلك الحكم بتلك العلة ، وجب اسناده الى تلك العلة ، لا لأن ذاته يوجب الاسناد اليها ، بل لأجل أن تكون العلة مستلزمة له ، فوجب اسناده اليها . وهذا كلام دقيق ، لابد من التأمل فيه .

والسؤال الخامس :

هب أنه لابد لهذا الحكم المشترك من علة مشتركة فيها ، فلم قلتم :

انه لامشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود ؟ وما الدليل على هذا الحصر ؟ وعـدم العلم بالشيء ، لا يدل على عـدم الشيء ، والسبر والبحث لايفيـد الا الظن الضعيف . ثـم نقول : ههنا مشترك آخر ، وهو كون الشيء ممكن الوجود لذاته .

لايقال : الامكان لايصلح علة للرؤية . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الامكان عدمى ، فلا يصلح للعلية .

الثانى : ان الامكان قائم فى المعدومات ، ولا يصح رؤيتها .

والثالث : لو كان الامكان علة للرؤية ، لزم صحة رؤية جميـــع الممكنات والخصم لايقول به .

لأنا نقول : نحن انما ذكرنا الامكان للقدح فى قولكم : انه لامشترك بين الجوهر والعرض ، الا الحدوث والوجود ، لا لبيان أن نجعله علة لصـــحة الرؤية .

وأيضا : فنحن نبحث عن الوجوه التى ذكرتم .

أما الأول : فنقول : صحة الرؤية عبارة عن علة امكان الرؤية ، فان كان الامكان عدميا ، كانت صحة الرؤية أيضـــا عدمية . ولايبعد تعليل حكم عدمى بعلة عدمية .

وأما الثانى : فلم لايجوز أن تكون صحة (٣) علة الرؤية للمجموع الحاصل من الامكان والوجود ؟

واما الثالث : فهو ان الخصم اخطا فى قوله : لايمكن رؤية بعض الممكنات . ولكن لم يحصل لكم من هذا البرهان صحة رؤية الله تعالى .

---

(٣) صحة الرؤية : ا

السؤال السادس :

هب أنه لامشترك الا الحدوث والوجود . فلم لايجوز أن تكون العلة هى الحدوث ؟ قوله : « الحدوث ماهية مركبة من العدم السابق ، والوجود الحاضر فاذا سقط العدم عن درجة الاعتبار ، لم يبق الا الوجود الحاضر »

قلنا : لانسلم أن الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر والعدم السابق ، بل الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق . فلم قلتم بأن كونه مسبوقا بالعدم نفس العدم ؟ والدليل عليه : ان الحدوث صفة للوجود وكيفية له ، والعدم نقيض الوجود ومناف له ، ونقيض الشىء لايكون صفة له ، ولا كيفية له .

السؤال السابع :

هب أن العلة لهذه الصحة هى الوجود . ولكن لم قلتم : ان الوجود أمر مشترك فيه بين الواجب والممكن ؟ والعجب : أن عند « أبى الحسن الأشعرى » وجود الشىء ذاته وحقيقته . فعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة فى حقائقها ، وجب أن تكون مختلفة فى وجوداتها ومع هذا القول كيف يمكنه أن يقول : الوجود وصف مشترك فيه ؟

السؤال الثامن :

هب أن الوجود علة لصحة الرؤية . ولكن كما يعتبر فى حصول الحكم حصول العلة المؤثرة ، يعتبر ايضا حصول المحل القابل ، ويعتبر فيه عدم المانع . الا ترى أن الحياة علة الجهل والشهوة والنفرة والألم واللذة ، ثم الحياة حاصلة فى ذات الله . وصحة هذه الأشياء غير حاصلة . اما لأن تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الأحكام أو لأنه قامت بتلك الذات صفات مانعة من تحقق هذه الأشياء .

فثبت بهذا : أن مع حصول العلة لايتحقق الحكم ، الا اذا ثبت أن المحل قابل والمانع زائل • فلم قلتم ان خصوصية ذات الله تعالى قابلة لهذه الصحة ؟ ولم قلتم : انه لايوجد هناك مايكون مانعا من هذه الصحة ؟

السؤال التاسع :

ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض : أما أنها مدركة للجواهر ، فلأنا باللمس نميز بين الطويل والعريض والعميق ، كما أنا ببصرنا ندرك التفرقة بين هذه الأحوال • ولما دل ذلك على كون البصر مدركا للجسم ، وجب أن يدل ذلك على كون اللمس مدركا للجسم • وأما أن القوة اللامسة مدركة للأعراض ، فلأنا ندرك التفرقة بين الحار والبارد • واذا ثبت أن القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض ، اطرد الدليل الذى ذكرتم بتمامه • فيلزم أن تكون علة صحة اللمس ، هى الوجود • والله تعالى موجود ، فوجب أن يصح أن يكون ملموسا مذوقا • والتزامه فى غاية البعد •

السؤال العاشر :

قولكم : الوجود علة لصحة الرؤية ، يحتمل وجهين :

أحدهما : أن يكون المراد منه : أن يكون الوجود علة لصحة أن يرى الموجود فقط •

والثانى : أن يكون المراد منه : أن الوجود علة لصحة أن ترى الماهية •

اما الأول : فباطل قطعا • وذلك لأن المرئى اذا كان هو الوجود فقط ، والوجود أمر مشترك فيه بين كل الموجودات ، كان المرئى

نحس البصر أمرا مشتركا فيه بين كل الموجودات ، فوجب أن لايكون اختلاف المختلفات مدركا بالبصر · وهذا دخول فى السفسطة ·

وأما الثانى : فانه يقتضى أن لاتكون علة صحة رؤية السواد ، هى الوجود فقط ، بل أن تكون علة تلك الصحة ، هى مجموع كونه سوادا ، وكونه موجودا · وعلة رؤية البياض هى مجموع كونه بياضا وكونه موجودا · وعلى هذا التقدير يبطل القول بأن علة صحة الرؤية أمر مشترك فيه ·

والحاصل : انا ان حملنا الكلام على الوجه الأول ، كانت السفسطة لازمة ، وان حملناه على الوجه الثانى ، يسقط الدليل بالكلية ·

السؤال الحادى عشر :

هو انه تعالى يصح أن يكون مرئيا فى ذاته · لكن لم لايجوز أن تكون رؤيتنا موقوفة على شرط ، يمتنع ثبوته فى حقنا ، فلا جرم يمتنع المشروط لامتناع ذلك الشرط · وهذا كما أن الجسم فى نفسه يصح أن يكون مخلوقا ، لكنه يمتنع أن يكون مخلوقا لنا · لأن صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته فى حقنا · ففاتت هذه الصحة فى حقنا ، لا لأن تلك الصحة فى نفسها فائتة ، بل لأن شرط تلك الصحة فائت فى حقنا · وكذا القول فى مسالتنا ·

السؤال الثانى عشر :

ماذكرتم من الدلائل معارض بما أن الله تعالى قادر على خلق الجواهر وعلى خلق الاعراض · فصحة المخلوقية حكم مشترك فيه بين الجواهر والأعراض ، فلابد من تعليل هذه الصحة بأمر مشترك بين القسمين · ولا مشترك الا الحدوث أو الوجود · والحدوث باطل ،

لما ذكرتم . فثبت أن علة صحة المخلوقية هى الوجود . والله تعالى موجود ، فوجب صحة كونه تعالى مخلوقا . ولما بطل هذا الكلام ، فكذا ماذكرتم .

فهذا ماعندى من الأسئلة على هذا الدليل . وأنا غير قادر على الأجوبة عنها ، فمن أجاب عنها ، أمكنه أن يتمسك بهذا الدليل .

* * *

ولنختم هذه الفصل بخاتمة ، وهى أنا نقول : اعلم : أن الدليل العقلى المعول عليه فى هذه المسألة هذا الذى أوردناه ، وأوردنا عليه هذه الأسئلة واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها .

اذا عرفت هذا فنقول : مذهبنا فى هذه المسألة ما اختاره الشيخ « أبو منصور (٤) الماتر يدى السمر قندى » وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلى ، بل نتمسك فى هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث (٥) . فان أراد الخصم تعليل هذه الدلائل ، وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية ، يتمسك بها فى نفى الرؤية : اعترضنا على دلائلهم ، وبينا ضعفها ، ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر .

فهذا مجموع المقدمات التى يجب تقديمها قبل الخوض فى الدلائل .

الفصل الثالث

فى

ذكر الدلائل الدالة على جواز رؤية الله تعالى

الحجة الأولى : ان موسى عليه السلام سأل الرؤية فى قوله :

---

(٤) أبو نصر : إ

(٥) رؤية الله تعالى جاءت فى القرآن على طريقة المحكم والمتشابه . فالمحكم هو « لا تدركه الأبصار » ويسنده قول الله تعالى

« أرنى أنظر اليك » [الأعراف ١٤٣] ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى ، لما سألها .

ولهـــم عليه اعتراضـات :

السؤال الأول : قال « الكعبى » : لم لايجوز أن يكون المراد من قوله « أرنى » أن يظهر الله أحوالا تفيد العلم الضرورى ، بوجود الصانع ؟ واطلاق لفظ الرؤية على العلم الضرورى الجلى ، مجـــاز مشـــهور .

السؤال الثانى : قال «أبو على » و « أبو هاشم » : ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية لا لنفسه بل لقومه . والدليل عليه : قـوله تعالى : « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » [البقرة ٥٥] ثم ان موسى عليه السلام أضاف ذلك السـؤال الى نفســه ، حتى يكون ذلك السؤال أولى بالاجابة ولما منعه الله تعالى ، كان ذلك أقوى فى الدلالة على منع الغير .

لموسى عليه السلام : « لن ترانى » والمتشابه هو « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » وهو يحتمل معنيين : الأول : رؤية ذات الله . والثانى : رؤية نعمه وخيراته . ولأنه متشابه يجب رده الى المحكم . والمتفق مع المحكم هو المعنى الثانى . ومن المتشابه : « انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » اما عن ذاته ، فيثبت أن المؤمنين يرونه . واما عن رحمته . فتنتفى الرؤية . والمتفق مع المحكم هو حجب الرحمة .

وفى التوراة مثـل مـا فى القرآن بالمعنى عن الرؤية بالمحكم والمتشابه . فقد قال الله لموسى : « لايقدر أحد أن يرانى ويعيش » ومنع عنه رؤيته . وقال أشعياء : « حقا أنت اله محتجب يا اله اسرائيل » وفى الانجيل : « الله لم يره أحد » ولم يجوز رؤية الله من أهل الكتاب الا النصارى . ذلك لأنهم يزعمون أن الله ظهر فى الجسد . وهـــذا الجسد هو جسد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام .

السؤال الثالث : قال « أبو الهذيل » يحتمل أن يقال : ان موسى عليه السلام كان عالما بالدلائل العقلية ، أنه تمتنع رؤية الله تعالى ٠ فسأل الله الرؤية ، حتى يرى (٦) الدلائل السمعية المانعة من الرؤية ، فتصير الدلائل السمعية والعقلية متعاضدة متوافقة ٠ وكثرة الدلائل توجب زيادة الطمأنينة ، وقوة اليقين ، وزوال الشك ٠ ولهذا السبب اكثر الله تعالى فى القرآن من ذكر الدلائل الدالة على التوحيد والصفات ٠

السؤال الرابع : قال بعضهم : لم لايجوز أن يقال : ان موسى عليه السلام ما كان فى ذلك الوقت عالما بامتناع الرؤية على الله تعالى ؟ وهذا وان كان مستبعدا ، الا أنه غير مستحيل (٧) ويدل عليه وجوه :

أحدها : ان كل صفة من صفات الله تعالى ، لايتوقف على معرفتها العلم بصحة النبوة ٠ ثم لم يبعد أن لاتكون تلك الصفة معلومة للأنبياء عليهم السلام ٠ وكونه تعالى بحيث يمتنع رؤيته ، لايتوقف على العلم به ، العلم بصحة النبوة ٠ فعلى هذا لايمتنع أن تكون هذه الصفة غير معلومة لموسى عليه السلام ٠

الثانى : ان المشهور من أهل السنة أنهم يجوزون المعاصى على الأنبياء عليهم السلام حال نبوتهم ٠ فاذا جوزوا ذلك ، فلم لايجوز هذا الجهل ٠

الثالث : مذهب أهل السنة أنه يحسن من الله تعالى جميع الأشياء ٠ واذا كان كذلك لم يبعد أن يقال : ان الله تعالى ما أمره بمعرفة هذه الصفة ٠ وعلى هذا التقدير لم يكن ذلك عبثا فى حق موسى عليه السلام ٠

---

(٦) يرد : ب
(٧) الا أنه محتمل : ب

والجـــواب :

أما السؤال الأول ، فجوابه من وجهين :

الأول : إن موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى فى هـذا الوقت بلا واسطة ، وفى مثل هـــذا الوقت يبعد أن يقول : يا الهى اظهر لى دليلا أعرف به وجودك ٠

الثانى : انه قال « أنظر اليك » ولو كان المراد ما ذكره « الكعبى » لكان يقول : انظر الى دليلك ٠

وأما السؤال الثانى ، فجوابه من وجهين :

الأول : ان أولئك الذين كانوا يطلبون الرؤية ٠ اما أن يقـال : انهم كانوا من المؤمنين ، أو من الكفار ٠ فان كانوا من المؤمنين ، كانوا لامحالة يقبلون قول موسى عليه السلام فى أن هذا السؤال غير جائز ، وما كان موسى محتاجا الى اضافة هذا السؤال ، الى نفسـه ٠ وان كانوا من الكفار ، فهم لا يصد قونه فى (٨) أن الله تعالى منع العباد من سؤال الرؤية ٠ وعلى التقديرين فاضافة هذا السؤال ، الى نفســه عبث ٠

الثانى : ان هذا السؤال لو كان محالا ، لمنعهم عنه ٠ ألا ترى أن القوم لما قالوا له : « اجعل لنا الها ، كما لهم آلهة » [الأعراف ١٣٨] منعهم عن هذا الكلام ، وقال : « انكم قوم تجهلون » [الأعراف ١٣٨] ٠

وأما السؤال الثالث : فجوابه : انــه عليه الســـلام اما أن يقال : انه كان شاكا فى الامتناع والجواز ، أو يقال : انه كان قاطعا بالامتناع ٠

---

(٨) فهم لايقولون بأن الله : ب

فان قطعنا (٩) انه كان شاكا فى الجواز لزم كونه جاهلا بالله تعالى . وهذا لايليق بالانبياء ـ عليهم السلام ـ وان قلنا : انه كان قاطعا بامتناع الرؤية على الله تعالى ، كان الادب أن يقول : رب زدنى دليلا على امتناع الرؤية : فأما أن يسأل الرؤية ، مع العلم بامتناعها . فهذا لايليق بالعقلاء .

وأما السؤال الرابع : فجوابه : ان الأمة مجمعة على أن علم الانبياء والرسل ـ عليهم السلام ـ بذات الله تعالى وصفاته ، أتم وأكمل من علم كل واحد من آحاد الأمة . واذا ثبت هذا ، فنقول : لما كان العلم بامتناع الرؤية حاصلا لكل واحد من آحاد المعتزلة ، فلو لم يكن حاصلا لموسى عليه السلام لكان كل واحد من [آحاد] المعتزلة ، أعرف بذات الله تعالى وبصفاته من موسى عليه السلام . ولما كان هذا باطلا بالاجماع ، سقط هذا السؤال .

الحجة الثانية : رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز ، والمعلق على الشرط الجائز جائز . فرؤية الله تعالى جائزة .

وانما قلنا : ان رؤية الله معلقة على شرط جائز ، لأن رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل . واستقرار الجبل جائز . فيلزم أن تكون رؤية الله تعالى جائزة . وانما قلنا : ان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل ، لقوله تعالى : « فان استقر مكانه ، فسوف ترانى » [الأعراف ١٤٣] وانما قلنا : ان استقرار الجبل جائز ، لأن الجبل جسم ، وكل جسم فانه يمكن أن يكون ساكنا . وانما قلنا : ان المعلق على الجائز جائز ، لأن بتقدير وقوع ذلك الشرط الجائز ، ان لم يحصل المشروط ، لزم الكذب فى كلام الله تعالى ، وان حصل كان الجواز قبله حاصلا . وهذه نكتة حسنة (١٠) .

---

(٩) قلنا : ب

(١٠) هى ليست حسنة . لأن الرؤية ليست معلقة على أمر ممكن ، =

فان قيل : لانسلم أن رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز ، قوله : « لأنها معلقة على استقرار الجبل . وانه جائز » قلنا : بل هى معلقة على استقرار الجبل ، حال كون الجبل متحركا ، واستقرار الجبل حال كون متحركا محال .

وانما قلنا : ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال كونه متحركا ، لأنه لو كان معلقا على استقراره لاحال كونه متحركا ، فاستقراره فى غير حال حركته ، يكون واقعا حاصلا . لامحالة . لأن الجسم كلما لم يكن متحركا ، كان ساكنا . لامحالة . وعلى هذا التقدير يكون شرط وقوع الرؤية حاصلا ، فكان يجب أن تحصل الرؤية ، وحيث لم تحصل الرؤية ، علمنا : أن الشرط لم يحصل . وانما يصح أن يقال : لم يحصل الشرط ، اذا قلنا : ان الشرط هو استقراره حال حركته . واذا كان ذلك ، كان هذا الشرط محالا . فثبت : أن رؤية الله معلقة على شرط محال . فلم يلزم القول بجواز رؤية الله تعالى .

والجواب : ان الشرط هو استقرار الجبل . واستقرار الجبل هذا ، من حيث هذا المفهوم ، أمر جائز الوجود . فثبت : أن الرؤية معلقة على شرط جائز الوجود .

واقصى ما فى الباب : أن يقال : دل دليل منفصل على أنه وجد فى ذلك الوقت مانع ، الا أن الذى دل اللفظ على كونه شرطا للرؤية ، امر جائز . فكان المقصود حاصلا .

= بل هى معلقة على أمر مستحيل . مثل « حتى يلج الجمل فى سم الخياط » ومثل :

ومن طلب العلوم بغير كد .

سيدركها اذا شاب الغراب

الفصـــل الرابـــع

فـــى

بيان أن النظر المقرون بحرف الى ·

هل هو موضوع للرؤية أم لا ؟

وقد اختلف الناس فيـه · فزعـم بعض أصحابنا : أنه للرؤية · وأنكر ذلك بعض المحققين منا ، وجمهور المعتزلة · وقالوا : لفـظ النظر موضوع · اما لكون الحدقة مقابلة للمرئى · كما يقال : جبلان متناظر ان ، أى متقابلان · واما لتقليب الحدقة السليمة نحو المرئى ، طلبا للرؤية ·

واحتج من قال بـــأن لفظ النظر المقرون بـ « الى » للرؤية ، بالقرآن والشـعر ·

أما القرآن : فآيتان :

الأولى : قوله تعالى : « رب أرنى أنظر اليك » والاستدلال بـه من وجهين :

الأول : انه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهـــة المرئى ، لكان معنى الآية : أرنى حتى أقلب حدقتى الى جهتك · وهذا يتقضى أن يكون موسى عليه السلام قد أثبت الجهة لله تعالى · وذلك باطـــل ·

والثانى : انه رتب النظر على الاراءه · والمرتب على الاراءه : هو الرؤية ، لا تقليب الحدقه · فيدل هذا : على أن النظر هـــو الرؤية ·

الآية الثانية : قولـه تعـالى : « افـلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ؟ » [الغاشية ١٧] والذى يفيد معرفة كيفية الخلقة : هـــو الرؤية · لا تقليب الحدقة ·

وأما الشـــعر :

فقـــول النابغـــة :

وما رأيتك الا نظرة عرضت يوم الامارة . والمامور معذور

استثنى النظر عن الرؤية ، فوجب أن يكون النظر من جنس الرؤية .

وقال آخر :

نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق : تقضى

ومعلوم : أن الذى يقضى على الوامق : هو رؤية المعشوق ، لا تقليب الحدقة نحوه .

وأما الذين انكروا كون النظر المقرون بـ « الى » مفيدا للرؤيه . فقد احتجوا بخمسة وعشرين وجها :

الحجة الاولى : قوله تعالى : « وتراهم ينظرون اليك ، وهـــم لا يبصرون » [الأعراف ١٩٨] **وجه الاستدلال من وجهين .**

الأول : انه أثبت النظر ونفى الابصار . وهـــذا يدل على أن النظر غير الابصار : الثانى : انه تعالى حكم بأنه يرى نظرهم اليه . ولاشك أن الرؤية لاترى . ولما كان النظر مرئيا ، والرؤية غير مرئية ، والرؤية غير مرئية ، وجب أن لايكون النظر هو الرؤية .

فان قيل : انه تعالى أثبت النظر للأصنام بقوله تعالى : « وتراهم ينظرون اليك » ولاشك أنه لم يحصل للأصنام تقليب الحدقة الى جهة المرئى ، فوجب أن لايكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة .

قلنا : النظر ههنـا مفسر بالتقابل . يقال : جبلان متناظران ، أى متقابلان . وهذا المعنى كان حاصلا للأصنام .

الحجة الثانية : قوله تعـــالى فى صـــفة الكفـــار : « ولا ينظر اليهم » [البقرة ٧٧] نفى كونه تعالى ناظرا اليهم ، ولاشك أنه كـان يراهم ، **فيلزم أن يكون النظر غير الرؤية .**

وان قيل : لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة ، لكان معنى الآية : انه تعالى لايقلب حدقته اليهم . ومعلوم ان ذلك باطل .

قلنا : لو جعلنا النظر حقيقة فى تقليب الحدقة ، امكن حمل قوله تعالى : « ولا ينظر اليهم » على ترك الرحمة . أما لو جعلناه حقيقة فى الرؤية ، لايمكن حمله على ترك الرحمة . فكان الأول أولى .

والذى يدل على ما قلناه : ان تقليب الحدقة الى جانب الشىء لايختاره الانسان الا اذا أحبه . ومتى أحبه فانه يرحمه ظاهرا ، فحصل بين تقليب الحدقة الى جهة الشىء وبين ايصال الرحمه اليه هذه الملازمة .

وأيضا : تقليب الحدقة الى جهة الشىء ، وايصال الرحمة اليه ، فعلان اختياريان .. فحصل بينهما هذه المشابهة والملازمة . وكل واحد منهما سبب مستقل لحسن المجاز . أما لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية ، لم يحصل بينه وبين الرحمة ، لا الملازمة ولا المشاكلة . أما الملازمة فلأنه ليس كل ما يراه الانسان أحبه ، بل الذى يختاره الانسان فانه يحبه . لكن اختيار الرؤية ، ليس الا تقليب الحدقة نحوه . فثبت : أن حمل النظر على تقليب الحدقة أولى .

الحجة الثالثة : لو كان النظر عبارة عن الرؤية ، لوجب أن يقال : رأيت اليه . كما يقال : نظرت اليه . وأجمع المفسرون على أن قوله تعالى : « ألم تر الى ربك » [الفرقان ٤٥] : مجاز . ولجاز أن يقال : نظرته . كما يقال : رأيته . ولما لم يصح ذلك ، علمنا : ان النظر غير الرؤية .

الحجة الرابعة : يقال : نظرت الى الهلال فلم أره . أثبت : النظر مع عدم الرؤية .

الحجة الخامسة : يقال : أما ترى كيف ينظر فلان الى الهلال ؟ وكيف ينظر فلان الى فلان ؟ وهذا يدل على أن النظر مرئى ٠ ولاشك أن الرؤية غير مرئية ٠ فوجب أن يكون النظر مغايرا للرؤية ٠

الحجة السادسة : يقال : ما زلت أنظر الى الهلال حتى رأيتـه ٠ ولاشك أن غاية الشىء غير ذلك الشىء ٠

الحجة السابعة : قول الشاعر :

نظرت اليها من وراء خصاص   فابصرت وجها ، داعيا لمعاصى

رتب الابصار على النظر ، بفاء التعقيب ٠ وهذا يدل على أن الابصار غير النظر ٠

الحجة الثامنة : يقال : انظر الى زيد حتى ترى وجهه ٠ ولو كان النظر عبارة عن الرؤية والابصار ، لنزل هذا الكلام منزلة قوله : ابصر زيدا حتى تبصره ٠

الحجة التاسعة : ان قوله : نظرت الى زيد ، يفيد أن نظره انتهى اليه ٠ لأن حرف « الى » لانتهاء الغاية ، فجرى ذلك مجرى قـوله : أشرت اليه ، وأو مأت اليه ٠ وذلك يفيد الحركة الى الشىء على وجـه ينتهى اليه ٠ وهذا انما يصح لو كان النظر عبارة عن تحريك الحدقة الى مقابلة المرئى ٠

الحجة العاشرة : انهم يقسمون النظر الى أقسام كثيرة ٠ فيقولون : نظر فلان الى نظر راض ، ونظر غضبان ، ونظر متحيز ٠ قـال النـابغة :

نظرت اليك لحاجة لم تقضها   نظر المريض الى وجوه العود

وقال آخر :

نظر التيوس الى شفار الجازر

ومعلوم : أن رؤية هؤلاء واحدة . لأنهم يرون الشىء على ماهــو عليه . ومن الممتنع وقوع التفاوت فى نفس الرؤية ، بل المراد من قوله : نظر الى نظر غضبان : وصف عينه بما تكون عليه عين الغضبان من الانحراف والازورار ، ولا يعارض هذا بقولهم : فلان يرانى بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل ، لأن فى هذا الكلام ما أدخلوا التقسيم على الرؤية ، بل أضافوا الرؤية تارة الى عين الرضا وتارة الى عين الغضــب .

الحجة الحادية عشرة : انهم يصفون النظر بما لايمكن أن توصف به الرؤية . وذلك يوجب التباين بينهما . فانه يوصف النظر بكونه شزرا .

قــال الشــاعر :

ولا خير بالبغضاء والنظر الشرز .

ومعلوم : أن الشزر كيفية فى موضع العين وتحريكها .

ومنها : أنهم يصفون النظر بالشدة والصلابة . أنشد ابن قتيبة :

يتقارضون اذا التقوا فى موطن   نظرا يزيـل مواطن الاقــدام

قال ابن قتيبة : يكاد يزيلها من شدته وصلابته . والمراد من تلك الشدة : الاعتماد على الحدقة فى تقليبها وتحريكها .

الحجة الثانية عشر : ان الذى يقدر عليه الانسان فى بــاب الرؤية ، انما هو تقليب الحدقة الى جهة المرئى . فأما حصول الرؤية فليس ذلك فى قدرة الانسان . اذا ثبت هذا فنقول : لو حملنا لفظ النظر على تقليب الحدقة ، كان قولنا فى الأمر والنهى : انظر ، ولاتنظر . محمولا على الحقيقة . أما لو حملنا النظر على الرؤية ، لوجب حمل قولنا : انظر ولاتنظر ، على مقدمات الرؤية ، لا على نفس الرؤية . فيصير هذا اللفظ مجازا . ومعلوم : ان حمل الكلام على معنى يبقى اللفظ

معه حقيقة ، أولى من حمله على معنى يبقى اللفظ معه مجازا . وهذا يقتضى كون لفظ النظر حقيقة فى تقليب الحدقة لا فى الرؤية .

الحجة الثالثة عشر : ان النظر معنـــاه بالفارسية (نكريستن) والرؤية معناه بالفارسـية (ديدن) والفرق بين قولنـا (نكريستن) وبين قولنا (ديدن) معلوم فى الفارسيه بالبداهه ، فانهـــم يقولون : (بسيار نكريستم والبتة نديدم) وآخرون يقولون : (بسيار نگريستم وآخر نديدم) ومعلوم : أنهم يريدون بقولهم : (نكريستم) تحريك الحدقة الى تلك الجهة التى يعتقدون حضور المرئى فيها . وذلك يحقق ما قلناه .

الحجة الرابعة عشر : ما أنشد بعضهم :

وقفت كـــأنى من وراء زجاجة — الى الدار من فرط الصبابة ، انظر
فعيناى طورا تغرقان من البكـ — فأغشى . وطورا يحسران فابصـــــر

جعل نفسه ناظرا حال كونه مبصرا ، وغير مبصر . وهذا يـدل على أن النظر غير الابصار .

الحجة الخامسة عشر : ما أنشده « ابو على الفارسى » فى كتاب « الحجـــة » .

فيا «مى» هـل تجزى بكائى بمثله — مرارا ، وانفاسى عليك الزوافر
وانى متى أشرف من الجنب الذى — به أنت من بين الجوانب ناظر

قال أبو على الفارسى : يطلب منها الجـزاء على كونـه ناظـــرا اليها . ولو كان النظر عبارة عن الرؤية لها ، لكان قد طلب الجـزاء على منفعته ولذته وحصول غرضه . وذلك لايقوله عاقل .

الحجة السادسة عشر : انشد بعضهم :

اذا نظر الواشون صدت واعرضت — وان غفلوا قلت : ألست على العهد؟

جعل قوله : وان غفلوا فى مقابلة قوله : نظـروا . وانما يغفل الانسان عن أمر يفعله ويشتغل بتحصيله ، وما ذلك الا تقليب الحدقة .

الحجة السابعة عشر : انشد بعضهم :

ونظرة ذى شـــجن وامق　　اذا ما الركائب ، جاوزن ميلا

أثبت النظر بعد مجاوزة الركائب ميلا . ومعلوم : ان الرؤية غير حاصلة فى هذا الوقت ، ولما أثبت النظر حال عدم الرؤية ، ثبت أن النظر حال عدم الرؤية ، ثبت أن النظر غير الرؤية .

* * *

الحجة الثامنة عشر - ومن ههنـا نذكر الوجـوه الدالة على أن النظر المقرون بحرف « الى » قد يجىء بمعنى الانتظـــار ، لا بمعنى الرؤيـــة -

فنقول : قوله تعالى : « الى ربها ناظرة » [القيامة ٢٣] معناه : أنها تنظـر الى الرب لا الى غيره . وذلك لأن تقديـم المفعول يفيـد الحصر ، كمـا فى قولـه تعـالى : « ألا الى الله تصير الأمـــور » [الشورى ٥٢] و « عليه توكلت واليه أنيب » [هود ٨٨] و « أن الى ربك المنتهى » [النجم ٤٢] و « ان الى ربك الرجعى » [العلق ٨] و « الى ربك يومئذ المساق » [القيامة ٣٠] اذا ثبت هـــذا فنقول : مقتضى الآية : أنهم لاينظرون الى غير الله تعالى . ولاشك أنهم يرون غير الله تعـالى . وذلك لأنهـم يرون الجنة والنار ومرافق القيـامة . وذلك لأن المؤمنين نظارة فى ذلك اليوم ، لأنهم هم الآمنون لا خوف عليهم ولاهم يحزنون . ولما دلت الآيـة على أنهـم لاينظرون الى غير الله تعالى ، ودل العقل على أنهم يرون غير الله ، علمنا : أن النظر غير الرؤية . أما اذا حملنا هذا اللفظ على الانتظار ، صح هـــذا الحصر . وذلك لأنهم لا ينتظرون الا رحمة الله ، ولا يتوقعونها الا منه .

الحجة التاسعة عشر : حكى عن « الخليل » أنه قال : نظرت الى فلان ، بمعنى انتظرته . وعن « ابن عباس » ـ رضى الله عنه ـ أنه قال : تقول العرب : انما أنظر الى الله تعالى ، ثم الى فلان . وهذا الاستعمال أيضا حاصل فى الفارسية . فانهم يقولون فيمن يطمع فى أمر يتوقعه : « فلان راچشم برفلان كاراست ونظرا وبرفلان كاراست وفلان كارى رامى نكرد » فثبت : أن هذا الاستعمال متعارف مشـهور فى العربية ، وفى الفارسية ، حتى أن الأعمى قد يذكر هذا اللفظ ، فيقول : عينى شاخصة اليك ، ونظرى الى الله تعالى ، ثم اليك .

الحجة العشرون : قول الشاعر :

وجـوه ناظرات يـوم بدر الى الرحمن تنتظر الخلاصا

أثبت النظر المقرون بحرف « الى » لا بمعنى الرؤية ، بل بمعنى الانتظـــار .

لايقال : ان بعض الرواة روى هذا البيت على وجه آخر :

وجوه ناظرات يوم بكر .

وزعم : أن مراد الشاعر يوم اليمامة . وسـمى يوم بكر ، لأن القتال وقع بين عسكر أبى بكر رضى الله عنه ، وبين مسيلمة الكذاب . والمراد من الرحمن فى البيت : مسيلمة الكذاب . فانهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة . وكانوا ينظرون الى وجهه ، ويطمعون فيه أن يخلصهم من ذلك البلاء . لأنا نقول : لا منافاة بين الروايتين . فنقبلهما .

الحجة الحادية والعشرون : قول الكميت :

وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء الى الغمام

ومعلوم : أن الظماء ينتظرون حيا الغمام ، فعلمنا أن نظـــر الشعث الى بلال ، هو بمعنى الانتظار . الا أنه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام .

الحجة الثانية والعشرون : قال آخر :

واذا نظرت اليك من ملك   والبحر دونك : زدتنى نعما

وصف نفسه بكونه ناظرا الى الملك حال ما كان البحر حائلا بينهما . وذلك لايحتمل الرؤية . فعلمنا : أن المراد هو الانتظار .

الحجة الثالثة والعشرون : قال البعيث :

وجوه بهاليل الحجاز على النوى   الى ملك زان المغارب ناظره

أثبت : أن « بهاليل » الحجاز ينظرون الى ملك المغرب . وذلك لا يحتمل الرؤية ، بل يحتمل الانتظار .

الحجة الرابعة والعشرون : قال بعضهم :

ويوم بذى قار ، رأيت وجوههم   الى الموت من وقع السيوف نواظرا

والمراد : الانتظار لأن الموت لاخلاف فى أنه لايرى .

لايقال : المراد من الموت الرجل القتال ، كما فى قوله :

انى أنا المـوت .

لأنا نقول : لاشك أن تسمية الرجل القاتل بالموت ، مجاز . فلا يصار اليه الا عند الضرورة .

الحجة الخامسة والعشرون : قول « الابيوردى » فى صفة عين ممدوحه :

هى التى لاتزال الدهر ناظرة   الى العلى ، ولزوار ، وفى كتب

فقوله : ناظرة الى العلى . معناه كونها طالبة للعلى ومتوقعة له .

* * *

فجملة هذه الوجوه الأول : دالة على أن النظر المقرون بحرف الى ليس للرؤية ، وهذه الوجوه الأخيرة دالة على أنه للانتظار .

لايقال : قد اشتهر من علماء اللغة أنهم قالوا : النظر اذا لم يكن مقرونا بحرف الى ، أفاد الانتظار ، يقال نظرته أى انتظرته . أما اذا مقرونا بحرف الى ، فانه ليس للانتظار .

لانا نقول : لما حصل التعارض بين دلائلنا ودلائلكم ، فلابد من التوفيق • وطريقه : أن قولهم : نظرته بمعنى انتظرته ، انما يقال فى انتظار مجىء الانسان بنفسه ، أما اذا كان منتظر الرفد أو المعونة • فقد يقال فيه : نظرت اليه • ومنه قولهم : انما نظرى الى الله ، ثم اليك •

فهذا مجموع البحث فى هذه المسالة اللفظية •

* * *

واعلم : أن الاقرب أن يقال : الأصل فى قول القائل : نظرت اليك : تقليب الحدقة نحوه • ثم قد يستعمل فى الرؤية ، من حيث ان تقليب الحدقة سبب للرؤية ، ويستعمل أيضا فى الانتظار ، من حيث ان تقليب الحدقة سبب للانتظار ، فان من انتظر شيئا فانه يقلب الحدقة نحو الجهة التى ينتظر المقصود منها •

فهذا ما عندى فى هذا البحث اللفظى

الفصل الخامس
فى
اقامة الدلالة على أن المؤمنين
يرون الله تعالى يوم القيامة

ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة » [القيامة ٢٢ – ٢٣] فنقول : النظر ان كان هو الرؤية ، فالمطلوب حاصل • وان كان عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئى ، فنقول : هذا فى حق الله تعالى محال ، فوجب حمل لفظة النظر على الرؤية اطلاقا للفظ السبب على المسبب ، فان النظر سبب للرؤية ، ولأن المقصود من تقليب الحدقة انما هو الرؤية •

فان قيل : لانسلم أنه حصل فى هذه الآية لفظ النظر مقرونا بحرف الى • وقوله « الى ربها ناظرة » فلا نسلم أن الى ههنا من حروف الجر ، بل هو عندنا اسم • وبيانه من وجهين :

الأول : انه واحد الآلاء ، على ما ذكره « الأزهرى » فى كتاب « التهذيب » قال الشاعر . وهو « الأعشى » :

أبيض لايرهب الهزال ولا   يقطع رحما ، ولايخون الى

أى لايخـون نعمه .

اذا ثبت هـذا فنقول : انا توافقنا على أن لفظ « ناظرة » اذا اذا كان عاريا عن حرف « الى » أفاد معنى الانتظار ، كقوله تعالى : « فناظرة بم يرجع المرسلون » [النمل ٣٥] اذا عرفت هذا فنقول : لم لايجوز أن يكون تقدير الآية : « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة أى نعمة ربها منتظرة ؟

الثانى : ان لفظ الى جاء بمعنى عند ، قال الشاعر وهو « أوس » :

فهل لكم فيما الى ، فاننى   طبيب بما أعيى النطاسى حذيما ؟

أى فهل لكم فيما عندى ؟ اذا ثبت هـذا ، فلم لايجوز أن يكون تقرير الآية « وجوه يومئـذ ناضرة » . عند ربهـا ثم قال بعد ذلك « ناظرة » أى منظرة . وهو خبر عن الوجوه . والتقدير : وجوه يومئذ ناضرة عند ربها ، منتظرة نعمة ربها ؟ سلمنا : أنه حصل فى هذه الآية لفظ النظر مقرونا بحرف الى ، لكن لانسلم أنه للرؤية . قوله : « لفظ النظر لتقليب الحدقة ، ولا يمكن حمله ههنا على هذا المعنى ، فوجب حمله على لازمه ، وهو الرؤية » .

قلنا : حصل ههنا وجهان آخران من المجاز :

الأول : اضمار المضاف . والتقدير الى ثواب ربها ناظرة .

والثانى : ان تقليب الحدقة الى جهة . كما يلزمه الرؤية ، فكذلك يلزمه نوع النفع . وهو الانتظار . فلم كان حمل اللفظ على المجـاز الذى ذكرتم ، أولى من حمله على أحد هذين المجازين ؟

والجواب : أما حمل لفظ الى على واحد الآلاء ، أو على معنى عند . فانه يقتضى حمل قولـه « ناظـرة » على الانتظار . وذلك غـير

جائز . لأن الانتظار يلزمه الغم ، كما قيل : الانتظار الموت الأحمر ، والبشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة . قوله : « المراد من الآية : الى ثواب ربها ناظرة » قلنا : هذا مدفوع من وجهين :

الأول : ان ماذهبتم اليه يوجب الاضمار فى الآية . وما ذهبنا اليه يوجب المجاز . والمجاز خير من الاضمار - على ما بيناه فى أصول الفقه -

والثانى : ان النظر الى الثواب لايفيد الفرح . فلابد من اضمار زيادة أخرى . وهى كون ذلك الثواب واصلا اليه ، وتكثير الاضمارات خلاف الأصل . قوله : « نحمله على الانتظار » قلنا : أنه غير جائز .

الحجة الثانية : قوله تعالى : « للذين أحسنوا : الحسنى ، وزيادة » [يونس ٢٦] والاستدلال به من وجهين :

الأول : ان الألف واللام : فى « الحسنى » اما ان يكونا للاستغراق أو للمعهود . ولا يجوز حملهما على الاستغراق ، والا لدخلت الزيادة فيها . وذلك يمنع من عطف الزيادة عليها . فوجب حملهما على المعهود . ولامعهود بين المسلمين الا الجنة ، وما فيها من الثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم . واذا كان كذلك وجب أن تكون الزيادة (١١) شيئا مغايرا للثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم . وكل من اثبت شيئا زائدا على المنفعة وعلى التعظيم الموعود به فى يوم القيامة ، قال : انه هو الرؤية . فوجب أن يكون المراد من هذه الزيادة : الرؤية .

الثانى : ان النقل المستفيض صح عن رسول الله ﷺ أنه قال : « الزيادة هى النظر الى الله تعالى »

---

(١١) لمنفعة : أ

الحجة الثالثة : قوله تعالى « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » [المطففين ١٥] ذكر كون الكفار محجوبين عن الرب سبحانه وتعالى فى معرض التحقير لشانهم . وهذا يقتضى أن يكون المؤمن المعظم مبرأ منـه .

الفصـــل الســـادس
فـى
حكاية شبه المعتزلة فى انكار الرؤية والجواب عنها

اعلم : أنهم يتمسكون بوجوه عقلية ، وبوجوه نقلية .

أما الشبه النقلية فأربع :

الشبهة الأولى : التمسك بقوله تعـالى : « لا تدركه الأبصار » [الأنعام ١٠٣] اعلم أنهم تارة يتمسكون بهذه الآية فى بيان أنه تعالى لايراه أحد ، وأخرى فى بيان أنه يمتنع أن يراه أحد .

أما الوجه الأول : فتقريره أن نقول : الادراك المضاف الى البصر هو الرؤية والابصار ، بدليل : أنه لا يصح اثبات أحدهمـا مـع نفى الآخر . فلا يصح أن يقال : رأيته وما أدركتـه بعينى ، وأن يقال : أدركته بعينى وما رأيته . وهذا يـدل على أن ادراك البصر والرؤية شىء واحد . اذا ثبت هذا فنقول : انه تعالى نفى أن يدركه أحـد من الأبصار . وهـذا يتناول جميع الأبصـار فى جميع الأوقـات . وذلك يقتضى أن لايراه أحد فى شىء من الأوقات .

واما الوجه الثانى : فهو أنه تعالى يمدح نفسه بأنه لايدركـه شىء من الأبصار ، وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا . والنقص على الله تعالى محال . فوجب أن تكون الرؤية ممتنعة على الله تعالى .

الشبهة الثانية : تمسكوا بقوله تعالى لموسى عليه السلام : « لن ترانى » [الاعراف ١٤٣] وهذه الكلمه للتابيد ، بدليل قوله تعالى : « قل : لن تتبعونا » [الفتح ١٥] نثبت : أن موسى عليه السلام لايراه قط . واذا ثبت هذا فى حق موسى ، ثبت فى حق غيره ، لانعقاد الاجماع على أنه لا قائل بالفرق .

الشبهة الثالثة : تمسكوا بقوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا ، أو من وراء حجاب » [الشورى ٥١] دلت هذه الآية : على أن كل من يكلم الله تعالى ، فانه لايراه . واذا ثبت عدم الرؤية فى وقت الكلام ، ثبت عدم الرؤية فى غير وقت الكلام . ضرورة . أنه لاقائل بالفرق .

الشبهة الرابعة : انه تعالى ماذكر الرؤية فى القرآن ، الا وقد استعظمها . وذلك فى ثلاث آيات : أولها : قوله تعالى : « واذ قلتم يا موسى : لن نؤمن لك ، حتى نرى الله جهرة . فأخذتكم الصاعقة ، وأنتم تنظرون » [البقرة ٥٥] وثانيها : قوله تعالى : « يسئلك أهل الكتاب : أن تنزل عليهم كتابا من السماء . فقد سئلوا موسى أكبر من ذلك . فقالوا : أرنا الله جهرة . فأخذتهم الصاعقة بظلمهم » [النساء ١٥٣] وثالثها : قوله تعالى : « وقال الذين لايرجون لقاءنا : لولا نزل علينا الملائكة ، أو نرى ربنا . لقد استكبروا فى أنفسهم . وعتوا عتوا كبيرا » [الفرقان ٢١] . وهذا الاستعظام يدل على أن رؤية الله تعالى ممتنعة .

* * *

وأما الشبه العقلية : فهى أيضا أربع :

الشبهة الأولى - وهى شبهة الموانع - وقبل تقريرها لابد من مقدمة . وهى أن الأشياء التى يجب حصول الابصار فى الشاهد عند حصولها : ثمانية :

أحدها : سلامة الحاسة . وثانيها : كون الشيء بحيث أن يكون جائز الرؤية . وثالثها : أن لايكون في غاية البعد . والرابع : أن لايكون في غاية القرب . والخامس : أن يكون مقابلا للرائي ، أو في حكم المقابل . والسادس : أن لايكون في غاية اللطافة . والسابع : أن لايكون بين الرائي والمرئي حجاب . والثامن : أن لايكون في غاية الصغر .

قالوا : عند حصول هذه الامور الثمانية ، يجب حصول الابصار . اذ لو لم يجب لجاز ان يحصل بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة وأصوات هائلة ، ونحن لانراها ولانسمعها وذلك يقتضي دخول الانسان في الجهالات .

اذا عرفت هذه المقدمة ، فلنرجع الى تقرير الشبهة ، ونقول : أما الشرائط الستة الأخيرة ، فلا يمكن اعتبارها الا في رؤية الأجسام . والله تعالى ليس بجسم ، فلا يمكن اعتبار هذه الشرائط في رؤيته . فعلى هذا لو صحت رؤيته ، لوجب أن لايصير في حصول رؤيته الا أمران سلامة الحاسة ، وكونه بحيث يصح أن يرى . وهذان الأمران حاصلان الآن . فثبت : أنه لو صحت رؤيته ، لوجب أن نراه الآن . ولما لم يكن الأمر كذلك ، وجب أن يقال : انما لانراه الآن ؛ لأنه لاتصح رؤيته .

الشبهة الثانية ـ وهي شبهة المقابلة ـ وهي أن كل ما كان مرئيا ، وجب أن يكون مقابلا للرائي ، أو في حكم المقابل له . وذلك لايصح الا في (١٢) الشيء الذي يكون حاصلا في الحيز والمكان . والله تعالى ليس في المكان والحيز ، فامتنع كونه مقابلا للرائي أو في حكم المقابل له ، فامتنع كونه مرئيا . وانما قلنا : ان المرئي يجب أن يكون مقابلا أو في حكم المقابل ، احترازا عن صور ثلاث :

---

(١٢) في حكم وهو الشيء : ا

أحدها : انا نرى الأعراض مقابلة للجسم ، الا أنها حالة فى الأجسام المقابلة للرائى . فكانت فى حكم المقابلة . **وثانيها** : انا نرى وجوهنا فى المرآة ، ويستحيل أن يكون الوجه مقابلا لنفسه ، الا أن الشعاع يخرج من العين الى المرآة ، ثم ينعكس من المرآة الى الوجه ، وبهذا الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه . **وثالثها** : الشىء الذى يوضع فى الرطوبة . فانه وان لم يكن فى مقابلة العين ، الا أن شعاع العين ينعطف عليه ويصير مرئيا . فهو أيضا فى حكم المقابل . اذا عرفت هذا فنقول : ان « أبا الحسين البصرى » ادعى العلم الضرورى بان ما لا يكون مقابلا ، ولا فى حكم المقابل ، يمتنع أن يرى .

الشبهة الثالثة ـ وهى شبهة الانطباع ـ وهى أن كل ما يصير مرئيا ، لابد وأن تنطبع صورته ومثاله فى العين . والله تعالى لا صورة له ولامثال ، فوجب أن تمتنع رؤيته .

الشبهة الرابعة : ان كل ما كان مرئيا ، فلابد له من لون وشكل . ودليله : الاستقراء . والله تعالى منزه عن ذلك ، فوجب أن لايرى .

فهذا مجموع شبههم فى نفى الرؤية .

* * *

والجواب عن الشبهة الأولى ـ وهى تمسكهم بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » [الأنعام ١٠٣] من وجوه :

الأول : لانسلم أن الادراك عبارة عن الرؤية ، بل هو عبارة عن الوصول . يقال : أدرك الغلام اذا صار بالغا ، وأدركت الثمرة اذا وصلت الى حد النضج . قال تعالى : « قال أصحاب موسى : إنا لمدركون » [الشعراء ٦١] أى لملحقون . اذا عرفت هذا فنقول : ان من رأى شيئا ورأى أطرافه ونهاياته . قيل : انه أدركه ـ على تقدير أن يكون قد أحاط به من جملة جوانبه ـ وهذا المعنى انما يتحقق فى الشىء الذى له أطراف ونهايات . والبارى تعالى منزه عن ذلك . فلم تكن

رؤيته ادراكا البتة . فلم يلزم من نفى الادراك نفى الرؤية . فالحاصل : أن الادراك رؤية مكيفه (١٣) ولا يلزم من نفى الرؤية المكيفة ، نفى أصل الرؤية . وكما أنا نعرف الله ولا نحيط به . فكذلك نراه ولا ندركه .

الوجه الثانى فى الجواب : هب أن ادراك العين عبارة عن الرؤية ، الا ان قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » نقيض لقولنا : تدركه الأبصار . وقولنا : تدركه الأبصار ، يقتضى أن يدركه كل أحد . لأن الألف واللام اذا دخلا على اسم الجمع ، يفيدان الاستغراق . ونقيض الموجبة الكلية : السالبة الجزئية . فكان قوله « لاتدركه الأبصار » معناه : أنه لاتدركه جميع الأبصار ، ونحن نقول بموجبه . فانه لايراه جميع المبصرين . فان الكافرين لايرونه بل يراه بعض الأبصار .

الوجه الثالث فى الجواب : انا نقول بموجب الآية : أنه لا تدركه الأبصار . فلم قلتم بانه لايدركه المبصرون ؟ فان قالوا : المراد من الابصار فى الآية : المبصرون ، والا خرجت الآية عن أن تكون مفيدة . فنقول : اذا حملنا الابصار على المبصرين ، وجب أن يكون معنى قوله تعالى : « وهو يدرك الأبصار » : انه يدرك جميع المبصرين . ولا نزاع فى انه تعالى مبصر ، فيلزم بحكم هذه الآية : أن يبصر نفسه . وأنتم لا تقولون بـــه .

الوجه الرابع فى الجواب : هب أن ظاهره يدل على نفى الرؤية عن جميع المبصرين . الا أنه عام . وقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضره ، الى ربها ناظره » [القيامة ٢٢ ـ ٢٣] خاص . والخاص مقدم على العام .

---

(١٣) التعبير باصحاب موسى هو غير التعبير ببنى اسرائيل وهذا يدل على أنه كان معه من غير بنى اسرائيل . وهذا قد صرحت به التوراة ومستفاد أيضا من قوله تعالى : « فما آمن لموسى الا ذرية من قومه » أى من قوم فرعون ، لأن بنى اسرائيل كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام .

وأما الوجه الثانى فى تمسكهم بالآية : فنقول : ذلك انما يلزم لو حملنا الادراك على الاحاطة . قلنا :هب أن الادراك محال على الله تعالى ، فلم قلتم : بأن الرؤية ممتنعة ؟ وأيضا : نقول هذا الاستدلال معارض بأن رؤية الله تعالى لو كانت ممتنعة ، لما حصل المدح بأنه لايرى . ألا ترى أن المعدومات تمتنع رؤيتها ، وليس لها مدح ، بل المدح انما يحصل لو كانت رؤيته جائزة . ثم انه سبحانه وتعالى يقدر على منع الابصار عن ذلك .

اذا ثبت هذا فنقول : هذه الآية تدل على أن رؤية الله تعالى جائزة من هذا الوجه . واذاثبت الجواز ، وجب القول بالوقوع فى القيامة . ضرورة أنه لاقائل بالفرق . وأيضا : فقولهم : ان كل ما كان عدمه مدحا ، كان وجوده ممتنعا : منقوض بأنه تعالى يمدح بنفى الظلم والعبث عن نفسه . حيث قال : « وما ربك بظلام للعبيد » [فصلت ٤٦] « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا » [ص ٢٧] مع ان مذهب المعتزلة أنه تعالى قادر على فعل الظلم والعبث .

واما الجواب عن الشبهة الثانية ـ وهى التمسك بقوله تعالى : « لن ترانى » ـ فنقول : كلمة « لن » لاتدل على التأبيد ، بدليل قوله تعالى : « ولن يتمنوه أبدا » [البقرة ٩٦] مع أنهم يتمنونه فى الآخرة .

والجواب عن الشبهة الثالثة ـ وهى التمسك بقوله تعالى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله ، الا وحيا » فنقول : الوحى هو أن يسمع ذلك الكلام بسرعة ، وليس فيه أن يكون محجوبا عن رؤية الله تعالى أم لا ؟

وأما الجواب عن الشبهة الرابعة : أن نقول لم لايجوز أن يكون ذلك الاستعظام لأجل انهم طلبوا الرؤية على سبيل التعنت والعناد

والدليل عليه : أنه تعالى استعظم أيضا طلبهم لانزال الملائكة . ولانزاع فى جواز ذلك ، الا أنهم لما طلبوه على سبيل العناد ، استعظم الله ذلك . فكذا فى سؤال الرؤية .

* * *

واما الشبه العقلية : فنقول :

أما الشبهة الأولى - وهى شبهة الموانع - **فالجواب عنها** : على مقامين :

المقام الأول : لانسلم أن عند حصول الشرائط الثمانية ، يجب حصول الابصار . ويدل على أنه غير واجب عقلا : وجهان :

الحجة الأولى : انا نرى الجسم الكبير من البعد صغير . وان رأبنا جميع أجزائه وجب أن لانراه صغير ، بل كبيرا . وان لم نر شيئا من أجزائه ، وجب أن لانراه البتة . وان رأينا بعض أجزائه دون البعض ، مع أن جميع الأجزاء بالنسبة الى القرب والبعد واللطافة والكثافة وعدم الحجاب وسلامة الحاسة وصحة الرؤية ، متساوية ، لزم أن لايكون الادراك مع حصول هذه الشرائط واجبا .

لايقال : انا اذا أبصرنا شيئا ، اتصل بطرفيه من العين خطان شعاعيان كساقى المثلث ، وصار عرض المرئى كالخط الثالث ، فحصل هناك مثلث . ثم يخرج من نقطة الناظر خط آخر الى وسط المرئى ، قائم عليه ، يقسم ذلك المثلث الأول الى مثلثين . وكل واحد منهما مثلث قائم الزاوية . وهذا يصلح أن يكون وترا ، لكل واحد من الزاويتين الحادتين الواقعتين على طرفى المثلث الأول الكبير ، والخطان الطرفيان كل واحد منهما وتر للزاويتين القائمتين . ولاشك أن وتر القائمة أعظم من وتر الحادة . فالخطان الطرفيان كل واحد منهما أطول من الخط الوسطى . واذا كان كذلك ، لم تكن أجزاء المرئى بالنسبة الى الرائى متساوية فى القرب والبعد . لانا نقول :

لنفرض أن هذا التفاوت واقع بمقدار شبر ، فلو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التفاوت فى البعد ، لكنا اذا جعلنا المرئى أبعد مما كان قبل ذلك بمقدار شبر ، وجب أن لانراه البتة . لكنا نراه . فعلمنا : أنه ليس السبب فى عدم رؤية بعض الأجزاء : ذلك القدر من التفاوت فى البعـــد .

الحجة الثانية : اذا نظرنا الى مجموع كف من التراب ، رأيناه وذلك الكيف من التراب عبارة عن مجموع تلك الذوات وتلك الاجزاء الصغيرة . فاما أن يكون ادراك كل واحد من تلك الذوات مشروطا . بأدراك الآخر ، فيلزم الدور . واما أن لايكون ادراك شىء منها مشروطا بادراك الآخر ، وحينئذ يكون ادراك كل واحد من تلك الذوات حالتى الانفراد والاجتماع على السوية (١) مع انا نراها حال الاجتماع ولا نراها حال الانفراد . وحينئذ لايكون الادراك واجب الحصول عند حصـــول تلك الشرائط . واما أن يكون ادراك البعض مشروطا بادراك الباقى ، ولا ينعكس . وهذا محال . ومع أنه محال فالمقصود حاصل .

اما أنه محال ، فلأن الأجزاء متساوية فيكون هـــذا مفتقرا الى ذاك ، مع أن ذاك غنى عن هذا . وهذا ترجيح من غير مرجح . وهو محال . وأما ان المقصود حاصل ، فلأن ادراك أحد تلك الأجزاء اذا كان غنيا عن ادراك الآخر ، كان حاله عند الاجتماع وعند الانفراد فى صحة الادراك على السوية . وحينئذ يعود المحذور .

فهذان برهانان قويان فى بيان أن عند حصول هـذه الشرائط : يكون الادراك غير واجب الحصول .

وقولهم : لو لم يجب الادراك ، لجاز ان يكون بحضرتنا جبـال وبوقات ، ونحن لانراها ولا نسمعها .

---

(١٤) من هنا ساقط من ا الى : على وفق ماهية المكشوف

قلنا : هذا معارض بجملة العاديات • سلمنا : أن عند حضور هذه الشرائط فى الشاهد ، يكون الادراك واجب الحصول ، فلم قلتم : ان فى حق الله تعالى يجب أن يكون كذلك ؟ وتحقيقه : هو أن ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث • والمختلفان فى الماهية لا يجب استواؤهما فى اللوازم • فلم يلزم من كون الادراك واجبا فى الشاهد عند حضور هذه الشرائط ، كونه واجبا فى الغائب عند حضورها ؟ ومما يدل عليه : أن الادراك فى الشاهد مشروط بشرائط ثمانية ، وفى الغائب نقطع بانه لايمكن اعتباره • فكذلك لايمتنع أن يكون الادراك فى الشاهد واجب الحصول ، وفى الغائب لايكون واجبا • وهذا سؤال متعين لم يتنبه له أحد من المعتزلة ، ولانبه أحد من أصحابنا عليه •

وأما الشبهة الثانية : فالجواب عنها من وجهين :

الأول : انا بينا فى المقدمة : أن ذكر الدلائل لابد أن يكون مسبوقا بتعيين محل النزاع • فنقول : محل النزاع : ان الموجود المنزه عن المكان والجهه • هل تجوز رؤيته أم لا ؟ فان ادعيتم أن العلم بامتناع رؤيته ضرورى ، فذلك باطل ـ على مابيناه فى المقدمة ـ وان ادعيتم أن هذا العلم استدلالى • فلابد فيه من الدليل • وقولكم « ان كل مرئى ، لابد وأن يكون مقابلا » : يقرب من أنه اعادة للدعوى • لأن المقابل هو الذى يكون مختصا بجهة قدام الرائى فكانكم قلتم : الدليل على أن ما لايكون فى الجهة لايكون مرئيا : هو أن كل ما كان مرئيا فى جهة • والمنطقيون يسمون هذه القضية الثانية : عكس نقيض القضية الأولى • وفى الحقيقة لا فرق بين القضيتين فى الظهور والخفاء • فلم يجز جعل أحدهما حجة فى صحة الأخرى ، بل يقرب هذا من أن يكون اعادة للمطلوب بعبارة أخرى •

والوجه الثانى فى الجواب : ثبت أن المقابلة شرط للرؤية فى الشاهد • فلم قلتم : انه فى الغائب كذلك ؟ وتقريره : ما ذكرناه فى

الجواب عن الشبهة الأولى . وتمام الكشف والتحقيق : انا ذكرنا فى المقدمات : أن المراد من الرؤية : أن يحصل لنا انكشاف بالنسبة الى ذاته المخصوصة . وهو يجرى مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار الألوان والأضواء . واذا كان الأمر كذلك ، فاذا الانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف . فان كان المكشوف مخصوصا بالجهة ، والحيز ، وجب أن يكون الانكشاف كذلك . وان كان المكشوف منزها عن الجهة ، وجب ان يكون انكشافه منزها عن الحيز والجهة .

وأما الشبهة الثالثة : فجوابها أيضا على هذا القانون . فالرؤية عبارة عن هذا الانكشاف التام . فان كان الشىء له صورة كان انكشافه بانكشاف صورته ولونه ، وان كان منزها عن الصورة واللون ، كان انكشافه كذلك أيضا . لأن شرط الانكشاف أن يحصل على وفق ماهية المكشوف (١٤)] .

وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة .

***

واعلم : أن من تامل فى هذه الكلمات على سبيل الانصاف ، علم قطعا : أنه ليس للمعتزلة فى نفى الرؤية شبهة تحيله البتة . وبالله التوفيق (١٥) .

---

(١٤) من اول مع انا نراها حال الاجتماع الى ماهية المكشوف : ساقط من ب

(١٥) اعلم : أن علماء بنى اسرائيل يصرحون فى كتبهم بأنهم اخذوا علم الكلام عن معتزلة المسلمين . ولم يأخذوا عن الأشاعرة شيئا . وسأبين هنا : أنهم أخذوا عن علماء المعتزلة فى خلق القرآن ، وفى نفى رؤية الله تعالى .

أولا : يقول مؤلف دلالة الحائرين المتوفى سنة ٦٠٣ هـ : اعلم : أن العلوم الكثيرة التى كانت فى ملتنا فى تحقيق هذه الأمور ، تلفت

بطول الازمان ، وباستيلاء الملل الجاهلية علينا ، وبكون تلك الامور لم تكن مباحة للناس كلهم . فما كان الشيء المباح للناس كلهم : الا نصوص الكتب فقط . والفقه المروى ما كان مدونا فى القديم ، للأمر المستفاض فى الملة . وهو : « الامور التى أخبرتك بها شفاها ، لايجوز لك أن تكتبها » وذلك كان فى غاية الحكمة من الشريعة ، لأنه هرب مما وقع فيه الناس أخيرا . وهو كثرة الآراء وتشعب المذاهب ، بسبب اشكالات تقع فى عبارة المدون للسهو الذى يصحبه . ويحدث بسببه الانقسام بين الناس ويصيرون فرقا ، ويتحيرون فى الأعمال الشرعية ...

واتفق فى ابتداء الاسلام أن أصحابنا أخذوا عن المعتزلة ما أخذوا . ولم يأخذوا عن الأشعرية شيئا . لأنهم ظنوا أن آراء المعتزلة مقبولة للبرهنة عليها ... الخ (ج ١ ص ١٧٩ فصل : عا)

ثانيا : يقول مؤلف دلالة الحائرين : ان رؤية الله تعالى ممتنعة . كما يقول المعتزلة . ويذكر الحقيقة والمجاز فى الالفاظ الدالة على الرؤيه هكـــذا :

« اعلم : أن « رأى » و « نظـر » و « حـزى » ثلاثة هـــذه الالفاظ تقع على رؤية العين ، واستعيرت ثلاثتها : لادراك العقل . اما ذلك فى « رأى » فمشهور عند الجمهور . قال : « ونظر فــاذا بئر فى الصحراء » (تك ٢٩ : ٢) وهـــذه رؤية عين على الحقيقة لا على المجاز وجاءت « رأى » على المجاز : « وفى قلبى رأى كثير من الحكمة والعلم » (جا ١ : ١٦) وهذا ادراك عقلى ، لا رؤية عين . وبحسب هذه الاستعارة ، تكون كل لفظة جاءت عن الرؤية فى الله تعالى . مثل قوله : « رأيت الرب » (١ مل ٢٢ : ١٩) « يرى له الرب » (تك ١٨ : ١) « ورأى الله ذلك أنــه حسن » (تك : ١٠) « أرنى مجدك » (خر ٣٣ : ١٨) « فرأوا اله اسرائيل » (خر ٢٤ : ١٠) كل ذلك ادراك عقلى ، لا رؤية عين بوجه . اذ لا تدرك الأعين الا جسما ، وفى جهة . وبعض أعراضه أيضا . أعنى ألوان الجسم وشكله ونحوها . وكذلك هو تعالى لا يدرك بآلة »

وكذلك « نظر » يقع حقيقة على الالتفات بالعين للشيء . مثل :
« لاتلتفت الى ورائك » (تك ١٩ : ١٧) « فالتفتت امرأته الى ورائها »
(١٩ : ٢٦) « وينظر الى الأرض » (أش ٥ : ٣٠) واستعير مجازاً
الى التفات الذهن واقباله على تامل الشيء حتى يدركه . مثل قوله :
« لم ير اثما فى يعقوب » (عد ٢٣ : ٢١) لان « الاثم » لايرى
بالعين . وكذلك قوله : « وينظرون الى موسى » (خر ٣٣ : ٨) قال
الحكماء ـ عليهم السلام ـ : ان فيه أيضا هذا المعنى ، وانه اخبار عن
كونهم يتعقبون أفعاله وأقواله ويتأملونها . ومن هذا المعنى قوله :
« انظر الى السماء » (تك ١٥ : ٥) لأن ذلك كان رؤى النبوة .

وعلى هذه الاستعارة تكون كل لفظة « النظر » التى جاءت فى
الله تعالى . مثل : « أن ينظر الى الله » (خر ٣ : ٦) « وصورة
الرب يعاين » (عد ١٢ : ٨) و « ولست تطيق النظر الى الاصر »
(حب ١ : ١٣ وكذلك « حزى » يقع على رؤية العين حقيقة . مثل :
« ولتنظر عيوننا الى صهيون » (ميخا ٤ : ٧) واستعير مجازا لادراك
القلب . مثل : « التى رآها على يهوذا وأورشليم » (أش ١ : ١)
« كان كلام الرب الى ابراهيم فى الرؤيا » (تك ١٥ : ١) وعلى هذه
الاستعارة قيل : « فرأوا الله » (خر ٢٤ : ١١) فاعلم ذلك » إ.هـ
(ج ١ ص ٢٩ فصل د) .

ثالثا : أما عن كلام الله تعالى ، فقد فصل فيه صاحب « دلالة
الحائرين » القول فى فصل ٤٦ و ٦٥ أعنى فصل «مو» وفصل «سه»
وقال : ان الله تعالى موجود وواحد . ومتكلم . ثم حكى اجماع
علماء بنى اسرائيل على أن التوراة مخلوقة . قال : « ولا سيما باجماع
أمتنا : أن التوراة مخلوقة والقصد بذلك : أن كلامه المنسوب اليه : مخلوق »
والألفاظ المنسوبة اليه التى سمعها موسى . فان الله خلقها وابتدعها ،
كما نسب اليه كل ما خلق وابتدع . ووصف الله بالكلام مثل وصفه
بالأفعال كلها ، الشبيهة بأفعالنا ، وكلام الله الى أنبيائه معناه : أن
هناك علما الهيا ، يدركه النبيون بأن الله كلمهم وقال لهم . حتى نعلم

أن هذه المعانى التى أوصلوها الينا ، هى من قبل الله ، لا من مجرد فكرهم ورؤيتهم .

ولفظ « الكلام » ولفظ « القول » على الحقيقة يأتى ، وأيضا على المجاز يأتى .

ولفظ الكلام والقول على الحقيقة . وقعا على النطق باللسان . مثل قوله : « موسى يتكلم » و « قال فرعون » ووقعا على المجاز ، على المعنى المتصور فى العقل من غير أن ينطق به . مثل : « فقلت فى قلبى » ـ « فتكلمت فى قلبى » ـ « وينطق قلبك » ـ « لك نطق قلبى » ـ « وقال عيسو فى قلبه » وهذا كثير . ووقعا أيضا مجازا على الارادة . مل : « وهم أن يقتل داود » فكأنه قال : وأرام قتله . أى هم به . ومثل : « أتريد أن تقتلنى » ؟ أى تهم به وتريده

وقال المؤلف مانصه : « فكل قولة وكلام ، جاءت منسوبة لله ، فهى من المعنيين الأخيرين . أعنى : أنها اما كناية عن المشيئة والارادة ، واما كناية عن المعنى المفهوم من قبل الله ، سواء علم بصوت مخلوق ، أو علم بطريق من طرق النبوة ، لا أنه تعالى تكلم بحرف وصوت . ولا أنه تعالى ذو نفس . فترتسم المعانى فى نفسه ، وتكون فى ذاته معنى زائدا على ذاته . بل تعلق تلك المعانى به ونسبتها اليه ، كنسبة الأفعال كلها » ا . هـ

هذا ما أردت بيانه ههنا . لأبين أن للمعتزلة تأثيرا فى علماء بنى اسرائيل . لا أن علماء بنى اسرائيل قد تأثروا بالمعتزلة . ذلك لأن ابن ميمون توفى فى سنة ستمائة وثلاث من الهجرة . و « واصل بن عطاء الغزال » رئيس المعتزلة ، توفى فى سنة مائة واحدى وثلاثين من الهجرة ولأن موسى ابن ميمون قد صرح بأن كتب علماء بنى اسرائيل الأوائل قد تلفت بطول الأزمان وباستيلاء الملل الجاهلة ـ فى نظره ـ عليهم ، وبكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم .

المسألة العشرون

في

بيان أن كنه حقيقة الله تعالى هل هو معلوم للبشر أم لا ؟

والكلام فيه مرتب على فصلين :

الفصـــل الأول

فـى

أن العلم بالكنه هل هو الآن حاصل أم لا ؟

قال الكثيرون من المتكلمين : هذا العلم حاصل . وقـال جمهور المحققين : بأنه غير حاصل . وهو المختار . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان المعلوم منـه ليس الا الوجـود ، والصـفات السلبية ، والصفات الاضافية . والعلم بهذه الأمور مغاير للعلم بالذات المخصوصة والحقيقة المخصوصـة . فوجـب أن لايكون العلم بالحقيقة المخصوصة حاصلاً . انما قلنا : ان المعلوم ليس الا الوجود والسـلوب والاضافيات . وذلك لأنا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجـــود واجب الوجود ، علمنا : أنه موجود . وما وراء ذلك فهو من بـــاب الصفات . مثل : أن نقول : انه واجب الوجود . ومعناه : انه الموجود الذى لايقبل العدم . ونقول : انه قديم . ومعناه : انه كان موجودا من الأزل الى الآن . ونقول : انه أبدى . ومعناه : انـه موجـود من الآن لا الى آخر ونهاية . ونقول : انه ليس بجسم ؛ ولا بجوهر ، ولا فى مكان ، وليس له ضد ولاند ، وكل ذلك سلوب . ونقول : انه قادر ، أى أنه يصـح منه الفعـل والترك .ونقول انه عـالم أى أنه يصـــح منه ايقاع الفعل على وجه الاحكام . ونقول : انه مريد ، أى أنه يصح منه ايقاع للفعل على سبيل التخصيص . وكل ذلك اضافات .

فثبت : أنـه ليس المعلوم للخلق منه ، الا الوجـود والسـلوب والاضافات . وانما قلنا : ان العلم بهذه الأمور لايقتضى العلم بالحقيقة المخصـوصة . لأنا اذا رجعنـا الى أنفسـنا لـم نجـد عقلنـا جازما ، بأنه متى كانت الصفات هى هذه . وجب أن تكون الذات هى الحقيقة المخصوصة الفلانية على التعيين ، بـل نجد عقلنا جازما بأنه لابد وأن تكون تلك الحقيقة فى نفسها حقيقة مخصوصة متميزة عن سائر الحقائق [**وأما (١) أن يعرف العقل تعين تلك الحقيقة** . فهذا غير حاصل . وهذا كما أنا لما شاهدنا الأثر المخصوص عن المغناطيس . قلنا : ان له حقيقة مخصوصة مميزة عن سائر الحقائق . فأما أن نعلم تلك الحقيقة بعينها ، فهذا غير حاصل . فكذا ههنا : لما علمنا اختصاص ذاته بهذه الصفات على أصل الوجوب واللزوم ، علمنـا أن له حقيقة متميزة عن سائر الحقائق ، فأما أن نعلم من هذه الصفات تلك الحقيقة المخصوصة بعينها ، فهذا غير حاصل . والعـلم به ضرورى . فعلمنـا : ن العلم بحقيقته المخصوصه : غير حاصل] (١) .

الحجة الثانية : من البين : أن التصديق فرع التصور ، فما لا نتصور حقيقته لا يمكننا أن نعلم أنها حاصلة أم غير حاصلة . ونحن لا يمكننا أن نتصور حقيقته الا اذا أدركناها من أنفسنا ادراكا ضروريا ، كالعلم بالألم واللذة والفرح والغم والغضـب ، وأدركناهـا باحدى الحواس الخمس ، كالعلم بالألوان . فانه حصل من الابصار ، والعلم بالأصوات فانه حصل بالسماع . وكذا القول فى بقية المحسوسات . وأما الماهيات التى ما أدركناها بواحـد من هـذين الطريقين فاننا نعلم انها غـير متصـورة (٢) .

---

(١) ما بين القوسين : ساقط من ب

(٢) تعذر علينا أن نتصور : ب ـ فعلمنا أنها غير متصورة : أ

اذا عرفت هذا ، فنقول : حقيقة الله وكنه ماهيته غير مدركة بأحد هذين الطريقين . فوجب أن لاتكون متصورة عند العقول .

الحجة الثانية : ان كل ما نعلمه منه سبحانه وتعالى ، فان مجرد تصوره غير ما تبين من وقوع الشركة فيه . ولذلك فانا بعد معرفة هذه الصفات ، نفتقر الى اقامة الدلائل على أنه سبحانه وتعالى واحد ، وأما ذاته المخصوصة فانها من حيث انها هي مانعة من الشركة . واذا كان كذلك ، وجب القطع بأنه من حيث انه هو غير معلوم للبشر . وهذا قياس جلى من الشكل الثانى .

* * *

واحتج القائلون بان تلك الحقيقة معلومة بوجهين :

الحجة الأولى : ان التصديق مسبوق بالتصور ، ولو لم تكن تلك الحقيقة معلومة ، لامتنع الحكم عليها بأنها غير معلومة .

الحجة الثانية : انا نحكم على تلك الذات المخصوصة بانها موصوفة بالوجود والقدم والدوام والوجوب والوحدة وصفات الجلال والاكرام ، ولولا أن تلك الحقيقة من حيث هى هى معلومة ، والا لما أمكن الحكم عليها بهذه الصفات .

والجواب : تنتقض هاتان الحجتان بخواص الاغذيه والأدوية فانها من حيث هى هى مجهولة ، مع العلم بكونها مستلزمة للآثار المخصوصة . وكذا ههنا .

واعلم : أن هذا البحث ينتج (١) اشكالات عظيمة ، لا يليق ذكرها بهذه المواضع .

---

(١) يفتح أبواب : ب

الفصـــل الثـــانى
فـــي
بيان أن كنه حقيقة الله تعالى ، وان لم يكن الآن معلوما . فهل يصح أن يصير معلوما للبشر ؟

اعلم : أنا اذا رأينـا الاحتراق حاصلا فى الجسم ، علمنـا : أنـه لابد لذلك الاحتراق من محرق . وذلك المحرق معلوم ، لكن علمنا (يكون) بالتبع والعرض . فانا لانعلم فى هذا الوقت أن ذلك المحرق ماهو ؟ بل أنه شيء ما ، معين فى نفسه ، مجهول التعيين عند العقل . ومن لوازمه : حصول هذا الاحتراق . وأيضا : اذا وجدنا فى انفسنا ألما ولذة وغما وفرحا . فهذه الماهيات معلومة علما لا بالتبع والعـرض ، بل بالذات والحقيقة . وهذه المرتبة أقوى وأجلى من المرتبة الأولى . وأيضا : اذا أدركنا بالعين لونا وضوءا ، ثم غمضنا العين ، فانا ندرك تفرقة بديهية بين الحالتين ، مع أن العلم بذلك اللون المخصـوص حاصل فى الحالتين . وتلك التفرقة هى المسماة بالرؤية .

اذا عرفت هذا فنقول : انا اذا استدللنا بوجود الممكنات عـلى وجود الصانع ، فقد حصل النوع الأول من العلم والمعرفة . أما النوع الثانى والثالث فهل هو ممكن الحصول ؟ قال بعضهم : هذا غير ممكن . لأنه غير متناه ، والعقل متناه ، وادراك غير المتناهى بالمتناهى محال .

ومن المحققين من توقف فى جوازه وامتناعه . وقال : لا سبيل للعقل الى معرفة هذه المضايق . بـل السمع لـما دل على أن المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة ، دل ذلك على كـون هاتين المرتبتين ممكنتين . ولاشك أنه لاحال للبشر أشرف من هاتين الحالتين . فنسأل الله أن يجعلنا بفضله أهلا لها . والله الموفق والمعين .

المسألة الحادية والعشرون

في

بيان أن صانع العالم سبحانه وتعالى واحد

ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : لو كان فى الوجود شيئان ، كل واحد منهما واجب الوجود لذاته ، لكانا مشتركين فى الوجوب بالذات ، ومتباينين بالتعين . فيلزم وقوع التركيب فى ذات كل واحد منهما . وكل مركب فهو ممكن لذاته . فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته . وهو محال . وتمام البحث فيه قد تقدم فى مسألة حدوث الأجسام .

الحجة الثانية : الاله هو الذى يكون قادرا على المقدورات . ولو فرضنا الهين ، أراد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه . فاما أن يحصل المرادان . وهو محال ، أو لايحصل مراد واحد منهما . وذلك أيضا محال . لأن المانع لكل واحد منهما عن حصول مراده ليس هو مجرد كون الآخر قادرا ، بل حصول مقدور الآخر . فاذن لايمتنع حصول مراد هذا ، الا اذا حصل مقدور ذاك . ولايمتنع حصول مراد ذاك ، الا اذا حصل مقدور هذا . فلو حصل مراد كل واحد منهما لحصل مقدور كل واحد منهما . وحينئذ يرجع هذا القسم الثانى الى القسم الأول . وقد بينا أنه محال . أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر .

وهذا أيضا محال لوجهين :

الأول : ان الذى حصل مراده . فهو قادر . والذى لم يحصل مراده . فهو عاجز . والعاجز لايصلح للالهية .

والثانى : لما كانت لقدرة كل واحد منهما صلاحية التأثير فى ايجاد ذلك المقدور • فنقول : انه يستحيل أن يقال : ان احدى هاتين الصلاحيتين أقوى من الأخرى • وذلك لأن المقدور شيء واحد ، لايقبل القسمة أصلا • واذا كان كذلك ، فهو اما أن يكون موجودا ، أو معدوما • فأما القسم الثالث • وهو أن يقال : انه يصير بعضه موجودا وبعضه معدوما • فذلك محال • واذا كان الأمر كذلك ، لم يكن ايجاد مثل هذا المقدور قابلا للتفاوت • واذا لم يقبل التفاوت ، امتنع كون احدى القدرتين أقوى من الأخرى •

اذا ثبت هذا ، فنقول : لما حصل التساوى فى قدرة هذين القادرين ، فلو حصل مقدور أحدهما دون الثانى ، لكان هذا ترجيحا لأحد المتساويين على الآخر ، من غير مرجح البتة • وذلك محال • فكان هذا القسم محالا • فثبت : أن القول بوجود الهين : يفضى الى أحد هذه الأقسام الثلاثة • ولما ثبت أن كل واحد منهما محال باطل ، كان القول بوجود الهين محالا باطلا •

فان قيل : هذه الأقسام الثلاثة متفرعة على وقوع المخالفة بين الالهين • فنقول : لم لايجوز وجود الالهين ، بحيث يمتنع وقوع المخالفة بينهما ، فعليكم أن تدلوا على صحة هذه المخالفة • ولايقال : الذى يدل على صحة وقوع المخالفة بينهما : هو أنا لو قدرنا أحد هذين الالهين منفردا بالوجود ، لصح منه أن يريد حركة زيد • ولو قدرنا الأله الثانى منفردا بالوجود ، لصح منه أن يريد سكون زيد • واذا ثبت هذا حال الانفراد ، وجب أيضا حال الاجتماع • لأن ما لكل واحد من الذات والصفات ، قديم • والقديم لايجوز عليه التغير والتبدل • وهذا يقتضى أن يكون كل واحد منهما حال الاجتماع ، كما كان حال الانفراد • وهذا يوجب القطع بجواز المخالفة لأنا نقول :

اليس أنه انفرد أحد الالهين ، لصح منه ايجاد الحركة . ولو انفرد الثانى لصح منه ايجاد السكون . ثم انهما لما اجتمعا تعذر على كل واحد منهما ايجاد مالم يكن متعذرا عليه وقت الانفراد ؟ واذا كان الحال كذلك فى القدرتين ، فلم لايجوز مثله فى الارادتين ؟

سلمنا : أن ماذكرتم يدل على جواز المخالفة بينهما ، لكن معنا ما يدل على أن مع القول بوجود الالهين ، يمتنع وقوع المخالفة بينهما . وهــو من وجهين :

احدهما : هو انا لو فرضنا الهين ، لوجب كون كل واحد منهما حكيما . والحكيم هو الذى لايفعل الا الأفضل والأولى . ولاشك أن الأفضل والأولى فى كل شىء واحد . واذا كان كذلك ، كان كل واحد منهما لكونه حكيما ، لايريد الا ذلك الوجه الواحد . واذا كان الأمر كذلك ، امتنع وقوع المخالفة بينهما .

الوجه الثانى : هــو أن كل واحد منهما ، لما كان الها ، وجب أن يكون كل واحد منهما عالما بكل المعلومات . وكان كل واحد منهما عالما بأن أى المعلومات يقع ؟ وأيها لايقع ؟ وارادة ما علم أنه لايقع يكون محالا . واذا كان الشىء الذى هو معلوم الوقوع ، ليس الا الواحد ، ويستحيل أن يريد الا ما كان معلوم الوقوع ، وجب أن يكون كل واحد منهما مريدا لوقوع شىء واحد بعينه . وعلى هذا التقدير فانه يمتنع وقوع المخالفة بينهما .

سلمنا : أنه يصح وقــوع المخالفة بينهما ، لكن المحــالات التى الزمتمونا انما تلزم من وقوع المخالفة ، لا من صحة المخالفة . فلما لم تثبتــو انا هــذه المخالفــة لابــد وأن تحصــل وتدخــل فى الوجود ، لايمكنكــم أن تلزموا علينــا تلك المحــالات . فانتــم وأن

أقمتم الدلائل على صحة المخالفة ، الا انكم تحتاجون بعدها الى اقامة الدلالة على وقوع تلك المخالفة . حتى يتم دليلكم .

والجواب : الدليل على صحة المخالفة بينهما : أنه لو انفرد هذا صحت منه ارادة الحركة ، ولو انفرد ذلك صحت منه ارادة السكون . وعند اجتماعهما ، وجب القول ببقاء هاتين الصحتين . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان كل واحد من هاتين الصحتين ازلى . والأزلى يمتنع زواله .

والثانى : ان زوال إحدى الصحتين بالأخرى ، انما يصح لو حصل بينهما نوع منافاة . والا لم يلزم من حصول احدهما زوال الثانى . واذا حصلت المنافاة من الجانبين ، لم يكن تاثير حصول أحدهما فى عدم الآخر (١) أولى من العكس . فلابد وأن تزول كل واحدة من هاتين الصحتين بالأخرى . الا أن هذا محال . لأن المؤثر فى عدم كل واحدة من هاتين الصحتين وجود الأخرى . والعلة واجبة الحصول عند حصول المعلول . فلو عدمت الصحتان معا ، لزم من عدمهما معا ، لزومهما (٢) معا . وهذا محال . فعلمنا : أنه لاتزول هذه الصحة ، ولا تلك الصحة عند اجتماعهما . فثبت : أن صحة المخالفة حاصلة عند الاجتماع .

وأما قوله : « ان هذا ينتقض بالقدرتين ، فانه يصح على كل واحدة منهما ايجاد أحد الضدين عند الانفراد ، ولا يصح منهما ايجادهما عند الاجتماع » قلنا : هذا عين دليلنا على كون الله تعالى واحدا . لأنا

---

(١) حصول احداهما فى الأخرى : ب

(٢) حصولهما : ب

نقول : هذه الصحة كانت ثابتة لكل واحدة من القدرتين عند الانفراد . فاذا بقيتا عند الاجتماع ، يلزم منه صحة الجمع بين الضدين . وهو محال وان زالتا أو زالت احداهما . فهو محال للوجوه التى ذكرناها . فعلم : أن القول بوجود الالهين يفضى الى هذا المحال . فكان القول به محالا .

قوله : « لو حصل فى الوجود الهان ، لكان كل واحد منهما حكيما . وذلك يوجب توافقهما » قلنا : الفعل اما أن يتوقف على الداعى أو لا يتوقف . فان توقف لزم الجبر . واذا لزم الجبر لم تكن فاعلية الله تعالى موقوفة على رعاية المصالح ، فلم يلزم من خلو الفعل عن المصلحة ، أن لايكون مراد الوقوع لله تعالى . فلم يلزم من كون المصلحة واحدة ، عدم المخالفة . وان لم يتوقف الفعل على الداعى ، لم يلزم من استواء الضدين فى المصلحة والمفسدة ، عدم الترجيح فى القصد والارادة . فثبت : أن هذا السؤال لايمنع من صحة المخالفة .

قوله : « الشىء الذى هو معلوم الوقوع واحد . وذلك يمنع من الاختلاف فى الارادة » قلنا : ارادة الوقوع متقدمة على الوقوع ، الذى هو متقدم على العلم بالوقوع . فيمتنع أن يكون العلم بالوقوع سببا لارادة الوقوع ، والالزم الدور .

قوله : « هذه الأقسام الثلاثة انما تتولد من حصول المخالفة لا من صحة المخالفة » .

قلنا : ههنا مقدمة يقينية . وهى أن كل ما كان ممكنا ، لايلزم من فرض وقوعه محال ، فلو كانت المخالفة ممكنة ، لم يلزم من فرض وقوعها محال . لكنه قد لزم المحال من فرض وقوعها . وعند هذا نقول : لو فرضنا الهين ، لكانت المخالفة بينهما ، اما أن تكون ممكنة ، واما أن لا تكون ممكنة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بوجود الالهين .

الحجة الثالثة على امتناع وجود الالهين : هى انا لو فرضنا الهين ، لكان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات ، لأن صفة القادرية لما كانت فى حق كل واحد منهما من لوازم الذات ، وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية ، وجب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات • واذا ثبت هذا ، لزم أن كل ما كان مقدورا لأحدهما فهو بعينه مقدور للآخر من جهة واحدة • وهى جهة الايجاد والاختراع • الا أن ذلك محال ، لأن كل ما كان مقدورا لقادر ، صح منه ايجاده • واذا قصد كل واحد منهما الى ايجاده • فاما أن يقع ذلك المقدور بهما معا ، أو لايقع بواحد منهما ، أو يقع بأحدهما دون الثانى • والأقسام الثلاثة باطلة •

أما القسم الأول — وهو وقوعه بهما جميعا — فهذا محال • لأن اسناد الأثر الى المؤثر ، انما كان لامكانه وجوازه • والأثر اذا أخذ مع المؤثر التام ، كان واجب الوجود • وكونه واجب الوجود يمنعه من اسناده الى القدرة الثانية • فكون الفعل مع القدرة الثانية ، يمنع من الاسناد الى القدرة الاولى • فيلزم أن يكون حال وقوعه بكل واحدة من القدرتين أن يكون واجب الانقطاع عن كل واحد منهما • وهو جمع بين النقيضين • وهو محال •

وأما القسم الثانى — وهو أن لايقع بواحد منهما — فهو أيضا محال • لأن المانع من وقوعه بهذه القدرة ، وقوعه بتلك القدرة • والمانع من وقوعه بتلك القدره : وقوعه بهذه القدرة • فلا يمتنع هذا الا اذا وجد ذلك ، ولا يمتنع ذلك الا اذا وجد هذا • فلو امتنعا معا ، لوجدا معا • وذلك محال • فيلزم اجتماع النفى والاثبات • وهو محال •

وأما القسم الثالث — وهو أن يقع بأحدهما دون الآخر — فهذا أيضا محال لوجهين :

الأول : ان كل واحد منهما فرضناه قادرا على جميع الممكنات ، فلا يكون أحدهما أقدر من الثانى . واذا كان كذلك ، امتنع رجحان أحدهما على الآخـــر .

الثانى : ان وقوع التفاوت فى القدرة على ايجاد المقدور الواحد محال ، لما بينا أن التفاوت فى الاقتدار ، يستدعى امكان وقـــوع التفاوت فى المقدور . والشىء الذى يكون واحدا وحدة حقيقية يمتنع وقوع التفاوت فيه ، فامتنع وقوع التفاوت فى القدرة عليه . فثبت : أن القول بوجود الالهين يفضى الى أحد هذه الأقسام الثلاثة . وثبت : أن كل واحد منها محال ، فكان القول بوجود الالهين محالا .

شبهة للخصم : انا نجد فى العالم شرا وخيرا . والفاعل الواحد لايكون خيرا وشريرا معا فلابد من القول بالاثنين .

والجواب : ان الخير ان لم يقدر على دفع الشر ، فهو عاجـــز لا يصلح للالهية ، وان قدر ولم يفعل فهو ايضا شرير ، لأن الراضى بأفعال الشر شرير . فثبت : أن هذه الشبهة ساقطة والله أعلم .

المسألة الثانية والعشرون
في
خلق الأفعال

اعلم : أن للعقلاء في الأفعال الاختيارية التي للحيوانات قولين :

القول الأول : ان ذلك الحيوان غير مستقل بايجاده وتكوينه .
وأصحاب هذا القول : فرق أربع :

الفرقة الأولى : الذين يقولون : ان الفعل موقوف على الداعي . فاذا حصلت القدرة وانضم اليها الداعي ، صار مجموعهما علة موجبة للفعل . وهذا قول جمهور الفلاسفة . واختيار « أبي الحسين البصري » ـ من المعتزلة ـ وهو وان كان يدعي الغلو في الاعتزال ، حتى ادعى أن العلم ـ بأن العبد يوجد ويستقل بالفعل ـ ضروري . الا أنه لما كان من مذاهبه : أن الفعل موقوف على الداعي . واذا كان عند الاستواء ، يمتنع وقوعه . وحال المرجوحية أولى بالامتناع . واذا امتنع المرجوح وجب الراجح . لأنه لا خروج عن النقيضين : كان هـذا عين القول بالجبر . لأن الفعل واجب الوقوع عند حصول المرجح ، وممتنع الوقوع عند عدم المرجح . فثبت : أن « أبا الحسين » كان شديد الغلو في القول بالجبر ، وان كان يدعي في ظاهر الأمر : أنه عظيم الغلو في الاعتزال .

الفرقة الثانية : الذين يقولون : المؤثر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد . ويشبه أن يكون هذا قول « الأستاذ

---

(١) انظر تقديمنا لكتاب لباب الاشارات والتنبيهات . ولكتاب القضاء والقدر للرازي . وهو الجزء التاسع من كتابه « المطالب العالية من العلم الالهي » ـ طبعة مستقلة ـ

أبى أسحاق الاسفرائينى » فانه نقل عنه : أنه قال : « قدرة العبد تؤثر بمعين » .

الفرقة الثالثة : الذين يقولون : الصلاة والزنا ، يشتركان فى كون كل واحد منهما حركة ، وتمتاز احدى الحركتين عن الأخرى بكون احداهما صلاة ، والأخرى زنا . فاذن الصلاة عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها صلاة ، والزنا عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها زنا . اذا عرفت هذا فنقول : أصل الحركة انما يوجد بقدرة الله تعالى . أما وصف كونها صلاة ، وكونها زنا ، فانما يقع بقدرة العبد . وهذ قول « القاضى أبى بكر ابن الباقلانى » .

الفرقة الرابعة :الذين يقولون لاتاثير لقدرة العبد فى الفعل وفى صفة من صفات الفعل ، بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل . ولا تاثير لتلك القدرة البتة فى ذلك الفعل . وهذا قول « أبى الحسن الأشعرى » .

فهذا كله تفصيل مذاهب القائلين بأن الحيوان غير مستقل بايجاد فعله ؛

* * *

والقول الثانى : قول من قال : الحيوان مستقل بايجاد فعله . **وهو قول جمهور المعتزلة وهم طائفتان :**

الطائفة الأولى : الذين يقولون : نحن نعلم بالضرورة كوننا موجدين لأفعالنا . **وهذا القول اختيار « أبى الحسين البصرى »** .

قال صاحب الكتاب : أنا شديد التعجب منه (٢) . انه كيف جمع بين هذا القول ، وبين قوله : « الفعل موقوف على الداعى » ؟ فان هذا غلو فى الجبر . وكيف جمع معه الغلو فى القدر ؟ وأما « محمود

---

(٢) هو شديد التعجب لأنه لم يفهم قصده . فأن غرضه بالداعى :

الخوارزمى » فانه لما أراد الجمع بين هذين القولين ، قال : « الفعل مع الداعى يصير أولى بالوقوع ، ولا ينتهى الى حد الوجوب » وسنبين أن هذا القدر ضعيف (٣) .

الطائفة الثانية : الذين يقولون : ان علمنا بكوننا موجدين لأفعالنا ، علم استدلالى . وهذا مذهب جمهور مشايخ المعتزله .

فهذا تفصيل مذاهب الناس فى هذه المسألة .

* * *

ولنا : دلائل :

الحجة الأولى : ان العبد حال مارجح الفعل . هل يصح منه ترجيح الترك بدلا عن الفعل ، أو لايصح ؟ فان كان حال كونه مصدرا للفعل ، لايصح منه الترك . وحال كونه مصدرا للترك ، لايصح منه الفعل ، فحينئذ العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك . وذلك هو المطلوب . واما ان صح منه الترك بدلا عن الفعل ، فترجيح أحد الطرفين على الآخر ، اما أن يتوقف على مرجح أو لايتوقف . فان توقف على مرجح ، فذلك المرجح اما أن يكون من العبد ، أو من الله تعالى ، أو لا من العبد ولا من الله . فان كان من العبد عاد التقسيم الأول . ويلزم التسلسل . وان كان من الله تعالى . فنقول : عند حصول ذلك المرجح ، قد صار الفعل راجحا على الترك . ونقول : ذلك الرجحان اما أن يقال : انه انتهى الى حد الوجوب ، أو ما انتهى الى حد الوجوب . فان كان الأول هو الحق ، لزم الجبر ، لأنه على

=

هو الحاجة التى يهواها الانسان ويريدها . أو يكون ملجأ اليها كالهارب من السبع اذا ظهر له طريقان . والجائع اذا خير بين رغيفين . فان الجوع أو الهرب يدعوه الى اختيار أحدهما .

(٣) هذا فى حالة الاختيار . وأما فى حالة الاضطرار كالهارب من السبع فانه ينتهى الى حد الوجوب .

تقدير حصول ذلك المرجح ، صار الفعل واجب الوقوع ، وعلى تقدير أن لايحصل ، كان الفعل ممتنع الوقوع . وان كان الثانى ، هـــو الحق ، وهو أنه ما انتهى الى حد الوجوب . فنقول : اذا كان الأمر كذلك ، كان عند حصول ذلك المرجح ، لايمتنع حصول ذلك الفعـل تارة وعدم حصوله أخرى . وكل ما كان ممكنا لايلزم من فرض وقوعه محـــال .

فلنفرضه تارة واقعا ، وأخرى غير واقع . فاختصاص أحد الوقتين بالوقوع ، والثانى بعدم الوقوع . اما أن يتوقف على انضمام قيـــد زائد اليه ، أو لا يتوقف . فان توقف لم يكن الذى حصـل أو لا ، تمام المرجح . لأنه كان لابد معه من هذا القيد . لكنا كنا فرضنا ما حصـــل أو لا ، تمام المرجح . هذا خلف .

وايضا : فانه يعود التقسيم فى المجموع الحاصــل من المرجـح الأول ، ومن هذا القيد . فان لم يصر الرجحـان واجبـا ، افتقر الى مرجح آخر ، ولزم التسلسل . وهو محال . وان وجب ، عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر . وأمـا ان كان اختصاص أحـد الوقتين بالوقوع ، لا يتوقف على انضمام قيد زائد الى ما كان حاصلا أولا ، مع أن نسبة ذلك المرجح الذى كان حاصلا أولا ، الى وقتى الوقوع واللاوقوع على السوية ، لزم رجحان احد طرفى الممكن المتساوى على الآخر من غير مرجح . وهو محال . وأما القسم الثالث : وهو أن يحدث ذلك المرجح لا من العبد ولا من الله تعالى . فهذا يقتضى حدوث الحادثات لا عن محدث . وتجويزه يبطل القول بالاستدلال بحدوث الحـوادث على وجود الله تعالى . وهـــذا باطـــل .

هذا كله اذا قلنا بأن العبد حال كونه مصدرا للفعل ، يصح منه التـرك بدلا عن الفعل ، الا أن هذا الرجحان يتوقف على مرجح . أما اذا قلنا : انه لا يتوقف على المرجح ، فحينئذ قد حصل الرجحان لا عن

مؤثر . وتجويزه يبطل القول بافتقار الجائزات الى المؤثر والمرجح ، ويلزم منه نفى الصانع . وأيضا : فبتقدير أن يكون الأمر كذلك ، وجب أن يكون ذلك الرجحان واقعا بالاتفاق ، بمعنى أنه يكون واقعا لا لأمر صدر عن الفاعل . وهـــذا أيضا يقتضى الجبــر ، لأنه اذا وقع ذلك الاتفاق ، حصل الفعل سواء أراد أو لم يرد . واذا لم يقع لم يحصل الفعل ، سواء أراد أو لم يرد . فيكون الجبر لازما أيضا على هـــذا التقدير .

اذا عرفت هذا فنقول : ثبت أن العبد حال كونه مصدرا للفعل . ان صح منــه الترك . فامــا أن يتوقف ذلك الترجيح على المرجح ، أو لايتوقف . وثبت أن القسمين باطلان ، فثبت أن العبد حال كونه مصدرا للفعل ، يمتنع منه الترك . وحال كونه مصدرا للترك ، يمتنع منه الفعل .

فان قيل : هذا الذى ذكرتم فى الشاهد ، يلزمكم مثله فى الغائب . فوجب أن يكون البارى تعالى علة موجبة بالذات ، لافاعلا بالاختيار .

قلنا : الفرق بين الشاهد والغائب : أن صدور الفعل عن القــادر موقوف على الارادة . وهذه الارادة فى الشاهد محدثة ، فافتقرت الى محدث . فان كان ذلك المحدث هو العبد ، لزم التسلسل . وهو محال . فوجب القول بانتهاء الارادات الى ارادة ضرورية ، يخلقها الله تعالى فى العبد (٤) ابتداء . وعند هذا يصير الجبر لازما . أما ارادة الله تعالى فهى قديمة عندنا ، فاستغنت تلك الارادة لأجل قدمها عن ارادة أخرى . فظهر الفرق بين الصورتين .

الحجة الثانية : لو كان العبد موجدا لأفعال نفسه ، لكان عــالما بتفاصيل أفعاله . وهو غير عالم بتفاصــيل افعال نفســه ، فوجب أن لايكون موجدا لها . بيان الملازمة : انه لكونه قادرا يصح منه وقــوع

---

(٤) فى القلب : ب

ذلك الفعلَ بذلك المقدار ، ويصح وقوعه أزيد منه أو أنقص منه • فوقوع ذلك المقدار دون ما هو أزيد منه ، أو دون ما هو أنقص منه ، لايكون الا لأجل القصد والاختيار • والقصد والاختيـار مشروط بالعلم ، لأن القصد الى ايجاد العشرة فوق الخمسة ، ودون العشرين ، لايتاتى الا مع العلم بأنه عشرة ، وليس بخمسة ، وليس بعشرين •

فثبت : أن العبد لو كان موجدا لأفعال نفسه ، لكان عالما بتفاصيل أفعال نفسه • وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالى : « ألا يعلم من خلق ؟ وهو اللطيف الخبير » (الملك ١٤)

وانما قلنا : ان العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه لوجوه :

أحدهـا : ان النائم والمغمى عليه قد ينقلب من أحد جنبيه الى الجنب الآخر ، مع أنه ليس له من كمية تلك الأفعال ولا كيفيتهـا خبر البتـة •

والثانى : ان أكثر المتكلمين متوافقون فى اثبات الجوهر الفرد ، ومتى ثبت القول بالجوهـر الفرد ، كان التفاوت بين الحركات فى البطء والسرعة ، لأجل تخلل السكنات فيما بين الحركات • وسيأتى البرهان على ذلك فى تقرير مسالة الجوهر الفرد •

واذا ثبت هذا فنقول : النملة اذا تحركت بحركة بطيئة ، فـذاك لأنها تحركت فى بعض الأحياز وسكنت فى بعضها • ومعلوم أنه ليس عند النملة خبر من كمية عدد تلك الأحياز ، وليس عندها خبر من أنها سكنت ههنا ، وتحركت هناك ، والحال فى الآدمى الذى هو أعقـل الحيوانات كذلك • فانه اذا مشى فلاشك أن مشيه أبطأ من حركة الفلك • وذلك لأنه سكن فى بعض الأحياز ، وتحرك فى بعضها • وهذا الذى هو أعقل الخلق ، لو أراد أن يعرف أنه أين سكن ؟ واين تحرك ؟ لم يعرف • فعلمنا : أن العبد غير عالم بتفاصيل أحوال فعله •

الثالث : ان مذهب « أبى على » و « أبى هاشم » : أن الجسم ٠ اذا تحرك ، فهناك ثلاثة أمور : الجسم ، والمتحركية ، والحركة ٠ وهذه الحركة معنى توجب المتحركية ٠ وتأثير قدرة العبد ليس فى نفس المتحركية ، بل فى هذا المعنى الذى يوجب تلك المتحركية ٠ ومعلوم أن أكثر العقلاء غافلون عن هذا الثالث ٠ ولا يخطر ببالهم ، ولايدور فى خيالهم تصور هذا الثالث ٠ واذا ثبت كونهم غافلين عن ماهيته ، استحال منهم القصد الى ايجاده وتكوينه ٠ فان ما لايكون متصورا عند الذهن ، امتنع القصد الى ايجاده ٠ وهذا الوجه الثانى والثالث مختص بمشايخ المعتزلة ٠ فأما « أبو الحسين » فانه متوقف فى الجوهر الفرد ، ونافٍ لهذا المعنى الثالث ٠ فلا يلزمه ذلك ٠

الرابع : ان من حرك اصبعه ٠ فلاشك أن ذلك الاصبع مركب من الأجزاء ٠ وقامت بكل واحدة منها حركة على حدة ٠ فاذا لزم فيمن يوجد الشىء أن يكون عالما بتفاصيله من الكمية والكيفية ، وجب فى محرك هذا الاصبع أن يكون عالما بان أجزاء هذا الاصبع ٠ كم هى ؛ حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركة فى كل واحد من تلك الاجزاء ٠ ويكون عالما بعدد الأحياز الواقعة من مبدأ الحركة الى منتهاها ، حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركات فى تلك الأحياز ، ولما لم يكن شىء من هذه الأحوال معلوما ، علمنا : أن العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه ٠

واذا ثبت هذا فنقول : ظهر انه لو كان موجدا لأفعال نفسه ، لكان عالما بتفاصيل تلك الأفعال ، وظهر أنه غير عالم بتفاصيلها ، فوجب القطع بان العبد غير موجد لها ٠

الحجة الثالثة : على أن العبد غير موجد لأفعال نفسه : هو ان ذاته سبحانه وتعالى مستلزمة للقادرية ٠ اما لنفس ذاته عند من يقول : انه تعالى قادر لذاته ، أو بواسطة كونها مستلزمة لمعنى ، وذلك المعنى

يستلزم القادرية ـ عند من يقول : انـه تعالى قـادر لمعنى ـ وعلى التقديرين فان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوية ٠ فيلزم أن يكون الله تعالى قادرا على جميع الممكنات ، وأن يكون تعالى قادرا على جميع المقدورات ، وعلى مقدورات العباد ٠

اذا ثبت هذا فنقول : ذلك المقدور اما أن يقع بمجموع القدرتين ـ أعنى قدرة الله وقدرة العبد ـ واما أن لايقع بواحدة منهما ، واما ان يقع باحدى القدرتين دون الأخرى ٠ وهذه الأقسام الثلاثه باطلة ، بعين الدليل الذى ذكرناه فى مسألة التوحيد ، فوجب أن لايكون العبد قادرا على الايجـــاد والتكوين ٠

الحجة الرابعة : لو كانت قدرة العبد صالحة للايجاد ، فاذا أراد الله تعالى تسكين جسم ، وقدرنا أن العبد أراد تحريكه ٠ فاما أن يقع المرادان ٠ وهو محـال ٠ أو لايقع واحد منهما ٠ وهو ايضا محـــال ـ على ما بيناه فى مسألة التوحيد ـ لأنه خروج عن النقيضين ٠ أو يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد (٥) وهو أيضـا محال ٠ لأن وقـوع أحدهما ليس أولى من وقوع الآخر ، لأن الله تعالى ، وان كان قادرا على ما لانهاية له ، والعبد ليس كذلك ٠ الا أن ذلك لايوجب التفاوت بين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، فى هـذه الصورة ٠ لأن الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجـــه من الوجوه ٠ واذا كان المقدور غير قابل للتفاوت ، لم تكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت ، فيمتنع أن تكون قدرة الله على ايجاد هذه الحركة أقوى من قدرة العبد على ايجاد السكون ، بـل الله تعالى قادر على سائر المقدورات ، والعبد غير قادر عليها ٠ لكن ذلك التفاوت لايوجب التفاوت فى القدرة على تلك الحركة ، والقدرة على هـــذا السـكون ٠

---

(٥) أو يقع أحدهما دون الآخر : ب

واذا ثبت أن قدرة الله تعـالى على ايجـاد هـذه الحركة المعينة لايمكن أن تكون أقوى من قدرة العبد على ايجاد هذا السكون ، استحال أن يقال : ان مقدور الله تعالى أولى بالوقوع من مقدور العبد ، وثبت أن التفاوت الحاصل بسبب أن قدرة الله تعالى متعلقة بما لانهاية له وقدرة العبد متعلقة بالمتناهى ، لايقدح فى ذلك التسـاوى . فثبت : أن بتقدير أن تكون قدرة العبد صالحة للايجاد ، يلزم احد هـذه الأقسام الثلاثة . وثبت : أن كل واحد منها باطل ، فلزم القطع بأن قدرة العبد غير صالحة للايجاد .

الحجة الخامسة : ان الفعل الاختيارى لايقع منه ، الا ما تعـلق به القصد والاختيار . والكافر لايقصد ولايختار احداث الجهل ، بـل لايقصد الا العلم والصدق ، فكان يجب أن لايحصل له الا العلم والصدق . ولما قصد العلم وحصل له الجهل ، علمنا : أن وقوعه ليس بايقاعه بـل بايقـاع غيره .

فان قيل : انما حصل ذلك الجهل ، لأنه ظن أنه علم ، فلا جرم قصـد ايقـاعه .

قلنا : فهو انما اختار الجهل بسبب أنه كان ذلك الجهل المتقدم حاصلا له . فان كان القول فيه كما فى الأول ، لزم أن يكون كل جهل مسبوقا بجهل آخر ، لا الى بداية وذلك محال . فاذن لابد من انتهاء هذه الجهالات الى جهل أول ، غير مسبوق بجهل آخر . وذلك الجهـل الأول يستحيل أن يكون بسبب أن الانسان اختاره . لأن الانسن لايختار ذلك البتة . فثبت : أن ذلك الجهل الأول انما حصـل بايجاد الله تعالى وتخليقه ، وسائر الجهالات تفرعت عليه . فكان الكل مسنندا بالحقيقة الى تخليق الله تعالى وتكوينه .

وأما المعتزلة . فكلامهم فى هذا الباب فى غاية الكثرة والبسط ،

الا أنه يرجع الكلَ الى حرفً واحد ، وهو أنه لولا الاستقلال بالفعل ، لكان الأمر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب : باطلا ·

والجواب : ان هذا السؤال لازم عليكم أيضا ، من ستة أوجه :

الأول ــ هو ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان ، متضادان متنافيان لذاتيهما ، كما أن الحركة والسكون متنافيان متضادان لذاتيهما · وذلك لأن العلم بعدم الايمان لايكون علما ، الا مع عدم الايمان ، وعدم الايمان ووجوده متنافيان ، فوجب القول بأن العلم بعدم الايمان ، مناف ومضاد لوجود الايمان ، وكما أن الأمر بالجمع بين الحركة والسكون ، أمر بايجاد ما يمتنع وجوده ، فكذلك الأمر بالايمان ، مع قيام العلم بعدم الايمان أمر بالجمع بين الضدين ·

اذا عرفت هذا ، فنقول : انه تعالى كان عالما من الأزل الى الأبد ، بأن « أبا لهب » لايؤمن · ثم انه كان يأمره بالايمان ، فكان هذا أمرا بالجمع بين النقيضين · وهو محال · فالقول بتكليف ما لايطاق لازم عليه فى مسالة العلم ، كما أنه لازم علينا فى مسالة خلق الأفعال ·

ولو أن جملة العقلاء اجتمعوا وأرادوا ، أن يوردوا على هذا الكلام حرفا ، لم يقدروا عليه · الا أن يلتزموا مذهب « هشام بن الحكم » وهو أنه تعالى لايعلم الأشياء قبل وقوعها ، لا بالوجود ولا بالعدم · الا أن أكثر (٦) المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول · والله أعلم ·

الوجه الثانى فى الالزام : انه تعالى قال : « ان الذين كفروا ، سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون » [البقرة ٦] · فأولئك الذين أخبر الله عنهم بهذا الخبر ، لو آمنوا لانقلب هذا الخبر كذبا ،

---

(٦) أكثر : ب ــ والمعتزلة يكفرون بناء على تغير العلم المستلزم قيام الحوادث بالذات · لكن اذا فسرت قوله تعالى « فليعلمن الله » على معنى أن الله يكلم الناس على قدر عقولهم فان المعتزلة لايكفرون على هذا التفسير ·

والكذب على الله تعالى محال . والمفضى الى المحال محال . فكان صدور الايمان عنهم محالا ، مع أن الله تعالى كان يأمرهم بالايمان .

الوجه الثالث : انه تعالى كلف « أبا لهب » بالايمان . ومن جملة الايمان تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه . ومما أخبر عنـــه : أن « أبا لهب » لايؤمن . فقد صار « أبو لهب » مكلفا بأن يؤمن ، بأنه لايؤمن . وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين .

الوجه الرابع : هو ان توجـه التكليف على العبد . اما ان يكـون حال استواء الداعى الى الفعل أو الترك ، أو حال رجحان أحـد الداعيين على الآخر . أما الأول فهو تكليف بما لايطاق . لأن الاستواء والرجحان متناقضان ، فلو كلف حال الاستواء بالترجيح ، لكان قد وقع التكليف بالجمع بين النقيضين . وأما الثانى فهـو أيضـا تكليف بما لايطاق ، لأنه ان كلف بالراجح ، فالراجح وأجب الوقوع ــ عـلى ما بيناه ــ وما كان واجب الوقوع لنفسه ، استحال أن يكون وقوعه بايقاع موقع منفصل ، فكان أمـره بايقاعه ، أمـرا لـه بمـا ليس فى وسعه ، وان كلف بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوقـــوع ، فكـان هذا أمرا بايقاع ما يكون ممتنع الوقوع . والله أعلم .

فان قيل : لم لايجوز أن يقال : انه حال استواء الداعيين ، يكون مأمورا بالترجيح لا فى هذه الحالة التى هى حالة الاستواء ، بـــل فى الحالة الثانية منهما ؟ قلنا : اذا توجه عليه هذا التكليف فى حال الاستواء . فاما أن يؤمر حال الاستواء بأن يحصل الترجيح فى هذه الحالة التى هى حال الاستواء ، فيكون هذا جمعا بين النقيضين . واما أن يقال : انه فى هذه الحالة مأمور بان يوقع الترجيح فى الحالة الثانية من هذه الحالة . ونقول : هذا القسم أيضا ينقسم الى قسمين . وذلك لأنه اما أن يكون المراد منه : أنه حال الاستواء أعلمه أنه اذا

جاءت الحالة الثانية ، فهو فى تلك الحالة الثانية مأمور بايقاع الترجيح ، لكن على هذا التقدير لاتكليف عليه فى حال الاستواء ، بل أعلمه أنه فى الحالة الثانية سيصير مكلفا • واذا كان كذلك فنحن نقول : عند مجىء الحالة الثانية ، اما أن يكون الحال حال الاستواء ، أو حال الترجيح • ويعود الاشكال المذكور ، واما أن يكون المراد منه : أنه فى حالة الاستواء مأمور فى هذه الحالة ، بأن يوقع الرجحان فى الحالة الثانية •

لكن على هذا التقدير يتوجه تكليف ما لايطاق • لأن ايقاع الرجحان فى الزمان الثانى ، مشروط بحصول الزمان الثانى • وحصول الزمان الثانى فى الزمان الأول محال ، فكان ايقاع الترجيح فى الزمان الثانى عند حصول الزمان الأول ، موقوفا على شرط محال ، والموقوف على المحال محال • فقول القائل : انه كلف حال الاستواء بأن يوقع الترجيح فى الزمان الثانى : يكون تكليفا بما لايطاق •

الوجه الخامس : أن نقول : ان شيئا من التصورات غير مكتسب ، فشىء من التصديقات البديهية غير مكتسب ، فشىء من التصديقات غير مكتسب • مع أنه ورد الأمر بتحصيل المعرفة ، فكان هذا تكليفا بما لايطاق • وانما قلنا : ان شيئا من التصورات غير مكتسب ، لأن من طلب اكتسابه ، فاما أن يكون له شعور بتلك الماهية ، واما أن لايكون فان كان له شعور بتلك الماهية ، كان تصورها حاصلا له ، وطلب الحاصل محال ، وان لم يكن له شعور بتلك الماهية ، استحال طلبها ، لأن الغافل عن الشىء ، يمتنع أن يكون طالبا له •

فان قلت : انه مشعور به من وجه دون وجه • قلت : الوجه الشعور به مغاير للوجه الغير مشعور به ، فالمشعور به أمتنع طلبه ، لكونه حاصلا ، وغير المشعور به ، امتنع طلبه ، لكونه مغفولا عنه •

وانما قلنا : انه لما كانت التصورات غير مكتسبة ، كانت التصديقات البديهية غير مكتسبة • وذلك أن التصديقات البديهية هى التى يكون مجرد طرفى موضوعها ومحمولها ، كافيا فى جزم الذهن باثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه •

وعلى هذا التقدير : ان حضرت التصورات ، كان ذلك التصديق واجب الحصول ، وان لم تحضر كان ذلك التصديق ممتنع الحصول • واذا كان هذا التصديق واجب الحصول ، لزم الدوران ، نفيا واثباتا عند حضور تلك التصورات نفيا واثباتا • وثبت : ان حضور تلك التصورات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان ، فلزم أن يكون حصول هذه التصديقات نفيا واثباتا ، ليس باختيار الانسان • فثبت : ان هذه التصديقات البديهية ، ليس شىء منها مكتسبا •

وانما قلنا : انه لما كان الأمر كذلك ، امتنع أن يكون شىء من التصديقات مكتسبا • وذلك لأن التصديقات المكتسبة لا تتسلسل ولا تدور ، بل لابد من انتهائها الى المكتسب الأول ، فيكون التصور المكتسب الأول هو تلك البديهيات لامحالة ، فتلك البديهيات اما أن تكون تامة فى استلزام المكتسب الأول ، واما أن لاتكون • فان كانت البديهيات تامة ، لزم من حصولها حصول المكتسب الأول ، ويلزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الأول ، لأنه لاسبب للمكتسب الأول الا تلك البديهيات وحينئذ يكون المكتسب الأول واجب الدوران ، نفيا واثباتا ، مع ما لايكون باختياره ، لا نفيا ولا اثباتا • وحينئذ يخرج المكتسب الأول عن أن يكون باختياره •

واذا عرفت هذا فنقول : حال المكتسب الثانى بالنسبة الى المكتسب الأول ـ كما ذكرناه ـ وعلى هذا التقدير ، لايكون شىء من العلوم مكتسبا •

وأما ان قلنا بأن تلك البديهيات غير تامة فى استلزام المكتسب الأول ، فحينئذ لابد مع تلك البديهيات من شىء من المكتسبات ، فحينئذ يكون ذلك المكتسب مقدما على أول المكتسبات . وذلك محال . فثبت وما ذكرنا : أن جميع العلوم ، اما بديهية ، واما أن تكون من لوازم البديهيات . وشىء منها ليس بمكتسب ، فاذن شىء من المعلوم غير مكتسب . ولاشك فى ورود الأمر بها ، لقوله تعالى : « فاعلم : أنه لا اله الا الله » [محمد ١٩] فثبت : أن تكليف ما لايطاق لازم على الكل .

الوجه السادس : انه ورد الأمر بتحصيل معرفة الله تعالى . فنقول : اما أن يقال : انه توجه هذا الأمر على من يعرف الله ، أو على من لايعرف الله تعالى . فان كان الأول كان هذا أمرا بتحصيل الحاصل . وانه محال . وان كان الثانى كان هذا توجها لأمر الله تعالى على من لم يكن عارفا بالله تعالى . والجاهل بالذات جاهل بالصفات ، فاذن هذا الأمر متوجه على شخص لايمكنه حال بقاء ذلك الأمر : ن يعرف الأمر والآمر . وذلك عين تكليف ما لايطاق .

فثبت بهذه الوجوه السنة : أن تكليف ما لا يطاق لازم على الكل . والاستقصاء فى هذا الباب ، مذكور فيما صنفناه فى أصول الفقه .

فان قيل : هب أن هذا الاشكال لازم على الكل . فما الحيلة لنا ولهم فى دفعه ؟

قلنا : الحيلة ترك الحيلة ، والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وأنه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون .

وهذا آخر المباحث المحصلة فى هذا الباب . وبالله التوفيق .

المسألة الثالثة والعشرون

في

أنه لا يخرج شئ من العدم إلى الوجود إلا بقدرة الله تعالى

اعلم : ان أكثر أربـاب (١) الملل يخالفوننا فى هـــذه المسألة ولو أطنبنا فى شرح المذاهب وابطالها ، لطال الكتاب الا أنا ههنـا نكتفى بالاختصار .

فنقول : الذى يدل على صحة قولنا وجوه :

الأول : ان علة صحة المقدورية هى الامكان ، والامكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات ، واذا كانت العلة مشتركة فيها ، كان الحكم كذلك . فاذن كل حكم (٢) الممكنات مشتركة فى كونها بحيث يصح أن تكون مقدورة لله تعالى . والمقتضى لكونه قادرا على المقدور ، هو ذاته . ونسبة الذات الى الكل على السوية . فلما اقتضت الذات كونه تعالى قادرا على البعض ، وجب أن تقتضى كونه قادرا على الكل . فثبت : أنه تعالى قادر على كل الممكنات ، فلو فرضنا شـيئا آخـر يصلح لأن يكون مؤثرا فى الوجود ، فعند فرض اجتماع هذين المؤثرين . اما أن يقع الأثر بهما ، أو لا يقع بواحد منهما ، أو يقع بأحدهما دون الثانى . والأقسام الثلاثة باطلة ، لمـا مرت الاشارة اليه فى مسالة التوحيد ، ومسالة خلق الأفعال (٣) فوجب القطع بأنه لاشىء سوى قدرة الله تعالى يصلح للتاثير والتكوين .

---

(١) أكثر : ب

(٢) حكم : أ

(٣) الاعمـال : أ

الثانى : ان صفة الامكان صفة واحدة فى الممكنات ، وانها محوجة الى المؤثر . فاما أن يقال : الامكان يحوج الى مؤثر معين ، أو يحوج الى مؤثر غبر معين . والثانى محال . لأن مـا لا يكون معينـا فى نفسه ، لايكون موجودا ، وما لا يكون موجودا استحال احتياج غيره اليه فى الوجود . فاذن الامكان يحوج الى شىء معين .

وذلك المعين اما أن يكون من الممكنات ، واما أن لايكون . لا جائز أن يكون من الممكنات والا لكان امكان ذلك الشىء يحوجه الى نفسـه ، وحينئذ يكون موجدا لنفسه . وكل ما كان موجدا لنفسه ، كان واجبـا لذاته ، فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته . وهو محال . ولما بطل أن يكون ذلك الشىء من الممكنات ، ثبت : أنه واجب لذاته . فثبت : أن الامكان يحوج جميع الممكنات الى الموجود الواجب لذاته ، فيكـون الواجب لذاته هو المبدأ لوجود جميع الممكنات . وهو المطلوب .

فان قيل : لم لايجوز أن يكون الامكـان علة للحاجة الى المؤثر ، من حيث انه مؤثر . والمؤثر من حيث هو مؤثر ، له ماهية واحدة ، بـنوع . وهى لاتمنع دخول أشياء كثيرة تحتها بالعدد .

والجواب : لما كان المؤثر من حيث انه مؤثر ، مفهوما واحـدا ، مشتركا فيه بين ذوات الماهيات المختلفة ، يلزم أن تكون المؤثرية لاحقا من لواحق تلك الماهيات المختلفة . وكل ما كان كذلك ، كان مفتقرا الى المؤثر . ويعود التقسيم الأول فيه ، ولا ينقطع الافتقار والاسـتناد ، الا عند الانتهاء الى الذات . ويجب أن تكون تلك الذات معينة ـ كما بيناه ـ وحينئذ يحصل المطلوب .

الحجة الثالثة ـ هى مبنية على أصـول الحكماء ـ : هى أن كل ما كان ممكنا لذاته ، فهو قابل للوجود والعدم ، فلو كـان شىء من

الممكنات مؤثرا فى وجود شىء آخر ، لزم كون الشىء الواحد قابلا وفاعلا معا . وهو محال . فاذن الممكن له خاصية القبول ، وليس له صلاحية التاثير ، كما أن الواجب لذاته ، له خاصية التاثير ، وليس له صلاحية القبول .

واعلم : أن المخالفين فى هذه المسالة فرق كثيرة :

الفرقة الأولى من المخالفين فى هذه المسالة : الفلاسفة . الذين يقولون : المعلول الأول لذات الله تعالى من غير واسطة شىء واحد ، وهو العقل الأول . وأما سائر الأشياء فهى معلولات معلولاته . ولهم فيه شبه :

الشبهة الأولى : ان مفهوم أنه تعالى مصدر (ا) غير مفهوم أنه مصدر (ب) بدليل : أنه يصح العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر . وهذان المفهومان اما أن يكونا داخلين فى الماهية ، أو خارجين عنها ، أو يكون أحدهما داخلا فى الماهية ، والآخر خارجا عنها .

فان كانا داخلين فى الماهية ـ وهو القسم الأول ـ كانت الماهية مركبة . وهذا فى حق واجب الوجود محال .

وان كانا خارجين عن الماهية ـ وهو القسم الثانى ـ فلا شك انهما من لواحق هذه الماهية . وكل ما كان خارجا عن الماهية لاحقا لها غير مستقل بنفسه ، فانه يكون ممكنا بذاته واجبا بغيره ، وحينئذ يعود التقسيم من أن تكون تلك الماهية مصدرا لأحد هذين اللازمين مغايرة لكونها مصدرا للازم الثانى . وان كان هذان المفهومان أيضا خارجين عن الماهية ، لزم اما التسلسل وأما الانتهاء الى الكثرة فى الماهية ـ وهو القسم الاول ـ

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون أحد القسمين داخلا فى الماهية والآخر خارجا (٣) عنها فهذا يقتضى أن تكون هذه الماهية مركبة . لأن كل ماله جزء ، فاقله أنه مركب من جزئين . وذلك يقتضى أن يكون المعلول واحدا ، لأن الجزء متقدم والمعلول متأخر ، والجزء لايكـون معـلولا .

فثبت : أن القول بصدور الشيئين عنه ، يفضى الى هــذه الأقسام الباطلة ، فيكون باطلا .

الشبهة الثانية : اذا صدر عن الشىء الواحد باعتبار واحد ، الألف والباء ــ والألف لاشك أنه غير البــاء ــ فمن حيث انه صــدر عنه الألف لم يصدر عنه الباء ، لأنه من ذلك الحيث صدر عنه الباء ، والباء ليس بالألف . ومن حيث انه صدر عنه الباء ، لم يصدر عنه الألف .

الشبهة الثالثة : العلة لابــد أن تكون ملائمة للمعــلول ، والشىء الواحد بالاعتبار الواحد ، لو أوجب الشيئين المختلفين ، لــزم أن يكون الشىء الواحد بالاعتبار الواحد ملائما لشيئين مختلفين . والملائم للشيئين المختلفين مختلف ، فيلزم أن يكون الشىء الواحد بالاعتبار الواحد ، مخالفا لنفسه . وهو محال .

الشبهة الرابعة : لما شاهدنا أن تاثير النار هو التسخين ، وتاثير الماء هو التبريد ، استدللنا بهذين الأثرين (٤) على أن طبيعة المــاء مخالفة لطبيعة النار ، واذا كان اختلاف الأثر ، دالا على اختــلاف المؤثر ، فبأن يدل على تعدد المؤثر أولى .

---

(٣) لا خارجا : ا

(٤) الأمرين : ا

والجواب عن الشبهة الأولى : ان الوحدة يصدق عليها أنها نصف الاثنين ، وثلث الثلاثة ، وربع الأربعة . فنقول : مفهوم أنها نصف الاثنين ، مغاير لمفهوم أنها ثلث الثلاثة ، ويعود التقسيم الذى ذكرتم فيها ، فيلزم وقوع الكثرة فى الوحدة . وذلك محال . ولما كان هذا الكلام باطلا ، فكذا ماذكرتم .

والجواب عن الشبهة الثانية : ان نقيض أنه صدر عنه الألف ، هو أنه ما صدر عنه الألف ، لا أنه صدر عنه ما ليس بألف . والفرق ظاهر بين قولك ماحصل بالألف وبين قولك حصل ماليس بالألف . ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا يقبل الواحد الا الواحد ، لأنه قبل الألف وقبل الباء ـ والباء ليس بألف ـ فحين قبل الألف لم يقبل الباء (٥) وذلك محال . ولما كان هذا الكلام باطلا فى جانب القابل ، فكذا فى جانب الفاعل .

والجواب عن الشبهة الثالثة : ان الملائم غير ملخص المعنى . فان أردتم به كون العلة مماثلة للمعلول ، فهذا خطأ . لأن المعلول لذاته محتاج الى العلة ، والعلة لذاتها مؤثرة فى المعلول ، فلو كانت العلة والمعلول مثلين ، لزم كون العلة معلولا والمعلول علة . وهو محال . وان كان المراد من الملائمة شيئا آخر ، فلابد من بيانه .

والجواب عن الشبهة الرابعة : ان الذى به عرفنا أن طبيعة الماء تخالف طبيعة النار ، ليس هو مجرد اختلاف الأثرين ، بل لما رأينا الماء حاصلا بدون التسخين ، والنار حاصلة بدون التبريد ، علمنا بهذا : اختلاف طبيعتيهما . فالحاصل : أن المعرف لاختلاف الطبيعتين هو تخلف الآثار ، لا اختلاف الآثار (٦) .

---

(٥) فى الأصل : الألف

(٦) تخلف الآثار لانها من اختلاف المؤثر : ا ـ وبعدها فى الأصل : النوع الثانى من المخالفين الثنوية الذين ... الخ

والفرقة الثانية من المخالفين فى هـذه المسألة : الثنوية الذين ينسبون الخير الى النور ، والشر الى الظلمة . واعلم : أن النـور كيفية قائمة بالجسم . ونحن قد دللنا على أن الجسم محدث ، فكان القول بحدوث النور الذى هو كيفية قائمة بالجسم أولى .

وقدماء المشايخ أبطلوا مذهبهم : بأن من قال اخطـأت . فقائل هذا القول اما أن يكون هو النور ، أو الظلمة . فان كان هو النور ، فان كان صدقا ، فالنور قد فعل الشر ، وان كان كذبا - والكذب شر - فالنور قد فعل الشر ، وان كان قائل هذا القول هو الظلمة ، فان كان صدقا - والصدق خير - فالظلمة فعلت الخير ، وان كان كذبا ، فالظلمة ما فعلت الخطأ . وترك الخطأ خير ، فالظلمة فعلت الخير .

الفرقة الثالثة من المخالفين فى هذه المسألة : المنجمون . الذين يقولون : المدبر فى هذا العالم السفلى هو الأفلاك والكواكب . والذى يدل على بطلان قولهم : ان الأفلاك . اما أن تكون بسائط أو مركبة من أجزاء (٧) كل واحد منها بسيط فى نفسه . وكل بسـيط فـانه يحصل له جانبان بحيث يكون كل واحد منهما مساويا للآخر فى تمام الماهية . وكل ما كان كذلك ، فكل ما صح على أحد جانبيه صح على الآخر - بكل ما كان كذلك - فما كان ممسوس يمينه صح أن ينقلب ممسوس يساره ، وبالعكس . وكل ما كـان كذلك ، فـان التركيب والانحلال جائزان عليه . فاذن التركيب والانحلال جائـزان على أجرام الفلك والكواكب . فيلزم من هذه النكتة : فساد أصـول الفلاسـفة ، اصحاب المجسطى فى أجـرام الفلك . ويلزم القـول بافتقارهـا فى ذواتها وصفاتها وأشكالها الى تقدير فاعل مختار .

---

(٧) أجـرام : ب

واحتجوا بانا نشاهد ان تغيرات احـــوال هــذا العــالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب • ويدل عليه : حال الليل والنهار ، وحال الفصـــول الأربعة •

والجواب : ثبت فى المنطق أنه لايلزم من حصول شىء عند شىء ، ومن عدمه عند عدمه ، كونه معللا به ، لاحتمال حصول هذا الدوران مع شطر العلة وشرط العلة ، ومع صفة لازمة للعلة طردا وعكسا ، مع أنه يكون أجنبيا عن التاثير •

الفرقة الرابعة من المخالفين فى هذه المسألة : الطبيعيون • وهــم يقولون : ان حوادث هذا العالم من المعادن والنبات والحيوان ، معللة بامتزاج هذه العناصر بعضها مع بعض •

واعلم ـ ان القول بالمزاج باطل • وذلك لأن هذه العناصر اذا اختلطت وامتزجت فاما أن يكون تأثير كل واحد منها فى الآخــر ، وتأثر كل واحد منها عن الآخر : يقع دفعة ، واما أن يوجد تاثير أحدهما فى الآخر ، ثم بعد ذلك يعود ذلك المغلوب غالبا •

والأول باطل • لأن المؤثر فى انكسار كل واحد منهما : قـــوة الآخر • فالحار والبارد لو حصل انكسارهما معا ـ وحال حصول المعلول لابد من حصول العلة ـ يلزم أن يكونا فى غاية القوة حال كونهمـــا منكسرين • وذلك محال • والثانى باطل أيضا • لأن المغلوب بعـــد صيروته مغلوبا ، يمتنع أن يعود غالبا مع أنه حال قوته ، كـــان عاجزا عن قهره •

لا يقال : لم لايجوز أن يقال : النارية صفة قائمة بجسم النار ، وتلك الصفة علة للحرارة واليبوسة ، وكذا المائية صفة قائمة بالماء ،

وتلك الصفة علة للبرودة والرطوبة . فالكاسر لبرد المـــاء ورطوبته ، ليس هو حر النار ويبسها ، بل ناريتها ، والكاسر لحر النار ويبسها ، ليس هو برد الماء ورطوبته ، بل مائيته ؟

وعلى هذا التقدير يزول السؤال لأنا نقول : النارية والمائية انما يتنافيان بواسطة مابين اثريهما من التنافى . وحينئذ يعود الكلام الأول .

الفرقة الخامسة من المخالفين فى هذه المسألة : المعتزلة . أمـــا « النظام » فقال : انه تعالى غير قادر على خلق القبيح . قال : لأن صدور هذه الأشياء عن الله تعالى محال . وكل محال فهو غير مقدور . وانما قلنا : انه محال . لأن صدور هذه الأشياء عن الله تعالى ، يستلزم الجهل ، أو الحاجة وكل واحد منهما محال . ومستلزم المحال محال . فصدور هذه الأشياء عن الله تعالى محال . وانما قلنا : ان المحـــال غير مقدور ، لأن المحال ما يمتنع وقوعه ، والمقدور هـــو الذى يمكن وقوعه . والجمع بينهما محال .

والجواب على مذهبنا : ان خلق شىء من الأشياء لا يدل فى حق الله تعالى على الجهل ، ولا على الحاجة . فزال هـذا السؤال .

وأما على مذهب « المعتزلة » فالجواب عن هـذه الشبهة : ان معنى كون القبائح مقدورة لله تعالى : أنه لو صح تحقق الداعى الى فعل هذه القبائح فى حق الله تعالى ، كانت قادريته صالحة لايجادها . فالحاصل : أن فعل هـذه القبائح وان كـان ممتنعا لامتناع الداعى ، لكنه غير ممتنع بالنظر الى صلاحية القدرة .

وأما « الكعبى » فانه يقول : انه تعالى غير قادر على مثـــل مقدور العبد ، لأن فعل العبد اما طاعة أو معصية . وهما محالان على الله تعالى فثبت : أنه تعالى غير قادر على مثل فعل العبد .

والجواب : ان طاعة العبد ومعصيته . اما حركة واما سكون . والله تعالى قادر على جميع الحركات والسكنات .

وأما البصريون فقد سلموا أنه تعالى قادر على مثل مقدور العبد ، الا أنهم قالوا : انه تعالى غير قادر على نفس مقدور العبد .

واحتجوا عليه : بأن ما كان مقدورا للقادر ، فلابد أن يحصل عند مايدعوه الداعى الى فعله ، وأن لايحصل عندما يصرفه الصارف عن فعله . فلو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين ، وحصل الداعى الى الفعل فى حق أحدهما ، وحصل الصارف عن الفعل فى حق الثانى ، لزم أن يوجد ذلك الفعل-وأن لايوجد . وهذا محال . فالقول بوجود مقدور بين قادرين محال .

والجواب : [(٨) أن من جوز وجود مقدور واحد لقادرين . لم سلم أنه يلزم من تحقق الصارف فى حق أحد القادرين عن الفعل أن لايوجد الفعل ، لاحتمال أن يكون قصد غيره الى ايجاده سببا لوجوده .

وأيضا : الرجل اذا اعتمد على جسم آخر ، فحدثت حركة فى ذلك الجسم الآخر ، فقد اتفقت المعتزلة على أن الحركة الحاصلة فى ذلك الجسم المباين ، انما حصلت بتأثير هذا الاعتماد وتأثير هذه المدافعة . وأصحابنا أنكروا ذلك .

وهذه هى المسألة] (٨) المشهورة بمسالة التولد .

وحجة أصحابنا : أنه لو صح القول بالتولد ، لزم وقوع الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين بالاثر . وهذا محال فالقول بالتولد محال . بيان الملازمة : انه اذا التصق جوهر فرد ، بكف رجلين ، ثم ان أحدهما جذب الكف فى حال مادفع الآخر أيضا كفه . فلو صح القول بالتولد ، كان الجذب مولدا للحركة فى ذلك الجوهر ، كما أن الدفع

---

(٨) ما بين القوسين : سقط ب

مولد للحركة فيه . فاما أن تتولد من كل واحد منهما حركة على حـدة أو تتولد منهما معا حركة واحدة . والأول باطل ، لأنه يقتضى حصول الجسم الواحد ، فى الحيز ، فى الآن الواحد ، مرتين . وهذا غير معقول

وأيضـا : فعلى هذا التقدير ، تكون الحركتان متماثلتين ، فليس استناد أحدهما الى الجذب ، والثانية الى الدفـع أولى من العكس ، فيلزم استناد كل واحد من الحركتين الى الجذب والى الدفع ، فيعود الأمر الى وقوع الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين . ولما بطل هذا القسم ثبت : أنه حصل فى ذلك الجوهر الفرد حركة واحدة ، حصلت بعـلة الجذب وبعلة الدفع ، ثم كل واحدة من هاتين العلتين مستقلة باقتضاء هذا الأثر ، مع القول بالتولد . فيلزم حصول الأثر الواحد بمؤثرين مستقلين . وذلك محال . لأن ذلك الأثر يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما . وهو محال .

واستدلال المعتزلة على القول بالتولد : انما هو لحسن المـدح والذم ، والثواب والعقاب . وقد تقدم الجواب عنه فى مسألة خـلق الأفعـال .

المسألة الرابعة والعشرون

في
بيان أنه تعالى مريد لجميع الكائنات

مذهب المعتزلة : ان الارادة توافق الأمر : فكل ما أمـر الله به ، فقد أراده . وكل مانهى عنه ، فقد كرهه .

ومذهبنا : أن الارادة توافق العلم . فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع ، وكل ماعلم عـدمه فهـو مـراد العدم . فعلى هــذا ايمان « أبى جهل » مأمور به . وهو غير مراد ، وكفره منهى عنه . وهو مــراد .

لنـا وجهان :

الحجة الأولى : قد دللنا على أنه تعالى خالق أفعال العباد . وكل من خلق شيئا لا على سبيل الاكراه والا لجاء ، فهو مريد لذلك الشىء ، فوجب القطع بأنه تعالى مريد لجميع أفعال العباد .

الحجة الثانية : انه تعالى علم من « أبى جهل » أنه لايؤمن . وقد بينا أن العلم بعدم الايمان مضاد لوجود الايمان . وعند قيــام احد الضدين كان الضد الثانى ممتنـع الوجود لذاتــه . فـاذن ايمان « أبى جهل » ممتنع الحصول مع ذلك العلم . وكل المعلومات معلوم لله تعالى . فالله تعالى لابد وأن يكون عالما بامتناع وجود هذا الايمان . ومن كان عالما بكون الشىء ممتنع الوجود ، استحال أن يكون مريدا لوجوده وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يمتنع أن يكون مريـدا لصدور الايمان عن الكافر .

وأما المعتزلة • فقد احتجوا على قولهم بوجوه :

الشبهة الأولى : انه تعالى أمر الكافر بالايمان • وكل من أمر بشىء فهو مريد لوجود المامور بـــه ، فيلزم أن يكون الله تعـالى أراد الايمان من الكافر •

الشـبهة الثانية : ارادة الكفر والفسـق سـفه ، والسـفه لايليق بالحكيم • وأيضا : ان من أراد منه الكفر والفسـق ، ثم انـه يعاقب عليهما ، كان ذلك غاية السفاهة •

الشبهة الثالثة : الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع • فلو أراد الله تعالى الكفر من الكافرين ، لكان الكافر مطيعا لله تعالى بكفره • وذلك باطل بالاتفاق •

الشبهة الرابعة : الرضا بقضاء الله تعالى واجب بالاجماع ، فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى ، لوجب الرضا بالكفر ، لكن هذا باطل • لأن الرضا بالكفر كفر •

الشبهة الخامسة : لو أراد الله تعالى الكفر من الكافر ، وخلق الكفر فى الكافر ، لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف بما لايطاق • وهذا باطل بالعقل والسمع •

اما العقل : فلأن كل انسان يجد بالضرورة من نفسه ، أنه ان أراد الطاعة ، يمكنه فعلها • فكيف يقال : انه غير متمكن من الطاعة ، مع أنه يجد بالضرورة ثبوت هذه المكنة ؟

أما السمع : فقوله تعـالى : « وماذا عليهم لو آمنـوا بالله ؟ » ـ [النساء ٣٩] « فما لهم عن التذكرة معرضين » [المدثر ٤٩] وكذا القول فى جملة الآيات الدالة على أن الانسان غير عاجز عن الاتيـان بالطاعات •

الشبهة السادسة : التمسك بقوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » [الزمر ٧] وقوله تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد » [غافر ٣١] وبقوله « ويهدى من يشاء » (١) [فاطر ٨]

* * *

والجواب عن الشبهة الأولى : لانسلم أن الأمر بالشىء يستدعى ارادة المأمور به . فان النزاع ما وقع الا فيه .

وعن الشبهة الثانية (٢) : انا سنقيم الدلالة القاطعة ـ ان شاء الله تعالى ـ على أن القبيح لايقبح الا بالشرع ، وعلى هذا الأصل فانه لايقبح من الله تعالى شىء .

وعن الشبهة الثالثة :ان الطاعة موافقة للأمر لا موافقة للارادة .

وعن الشبهة الرابعة : القضاء صفه الله . ونحن راضون بقضاء الله تعالى . أى راضون بصفة الله تعالى ، وأما الكفر فليس هو نفس قضاء الله تعالى ، بل هو مقتضى قضاء الله تعالى ، ولم يدل الدليل على أنه واجب الرضى بكل شىء قضى الله تعالى به .

وعن الشبهة الخامسة : المعارضة بالوجوه الستة التى ذكرناها فى خلق الأفعال .

وعن الشبهة السادسة : ان الرضا والمحبة ، ترك الاعتراض . والكفر والمعاصى . وان كانا بارادة الله تعالى لكنهما ليستا بمحبة الله تعالى ولا برضاه .

---

(١) فى الأصل : والله يهدى .

(٢) وعن الثانى انا ... الخ : ص

المسألة الخامسة والعشرون

في

أن الحسن والقبح يثبتان بالشرع

أهم المهمات فى هذه المسالة : تعيين محـــل النزاع • فنقول :

لانزاع فى أنا نعرف بعقولنـا كـون بعض الأشـياء ملائما لطباعنا ، وبعضها منافرا لطباعنا • فان اللذة وما يؤدى اليها ملائم ، والألـم وما يؤدى اليه منافر ، ولا حاجة فى معرفة هـذه الملائمة وهــذه المنافرة الى الشرع •

وأيضا : نعلم بعقولنا : أن صـفة كمال ، والجهـل صفة نقص ، وانما النزاع فى أن كون بعض الأفعال متعلق الذم فى الدنيا والعقـاب فى الآخرة ، وكون البعض الآخر متعلق المدح فى الدنيا والثواب فى الآخرة • هل هو لأجل صفة عائدة الى الفعل ، أو ليس الأمر كذلك ، بل هو محض حكم الشرع بذلك ، أو حكم أهل المعرفة به ؟

قالت : المعتزلة : المؤثر فى هذه الأحكام : صفات عائـدة الى الأفعـــال •

ومذهبنا : أنه مجرد حكم الشرع •

واذ تنقح محل النزاع • فنقول : الذى يدل على قولنا وجوه :

الحجة الأولى :- ان أفعال العباد • اما اضطرارية ، واما اتفاقية • وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل • بيان المقدمة الأولى : ان صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي • إما أن يكون

واجبا ، أو لا . فان كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا ، لأن حصول القدرة والداعى ليس بالعبد ، والالزم التسلسل . واذا كان كذلك فعند حصولهما يكون الفعل واجبا ، وعندما لايكونان حاصلين كان الفعل ممتنعا ، فكان الاضطرار لازما لامحالة .

وأما ان لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعى واجبا ، فاما أن يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح أولا يتوقف . فان توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك المرجح واجبا . والاعاد الكلام الأول ولزم التسلسل . واذا كان واجبا عاد القول بأن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعى اضطرارى . وأما ان لم يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح ، كان رجحان الفعل اتفاقيا ، بمعنى أنه اتفق حصول هذا الرجحان ، لا لمؤثر أصلا ، فلا يكون ذلك الرجحان من العبد . فثبت : أن أفعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية . واذا كان كذلك وجب أن يكون القول بالحسن والقبح العقلى باطلا .

اما على قولنا فظاهر ، وأما على قول المعتزلة فلأن كل واحدة من هاتين الحالتين ينافى الاختيار ، وعند فقدان الاختيار لايبقى الحسن والقبح .

فان قيل : فهذا الكلام بتمامه قائم فى الغائب ، فينبغى أن لايصدر من الله تعالى فعل حسن ولا فعل قبيح . قلنا : قد ذكرنا فى مسالة خلق الأفعال أن صدور الفعل عن القادر ، موقوف على المرجح ، وذلك المرجح هو الارادة . والارادة فى حق العبد محدثة ، فافتقرت الى الخالق والموجد ، فكان هذا المعنى لازما فى حق العبد ، بخلاف البارى تعالى ، فان ارادته قديمة أزلية ، فاستغنت عن المؤثر . فلم يلزم الجبر فى حقه .

الحجة الثانية : لو كان الظلم قبيحا لوجه عائد اليه ، لزم تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية . وهذا محال فذلك محال . بيان الملازمة : ان القبيح نقيض اللاقبيح واللاقبيح محمول على العدم ، والمحمول على العدم عدم ، فلا قبيح عدم . فوجب أن يكون القبح صفة موجودة . اذا ثبت هذا فنقول : **الظلم ماهية مركبة من أمور** : منها : كون ذلك الاضرار غير مستحق . ومعلوم أن كونه غير مستحق قيد عدمى ، فاذا عللنا قبح الظلم بكونه ظلما ، وكونه ظلما ماهية مركبة من قيود : احدها : قيد عدمى ، فحينئذ لم يكن مجموع القيود المعتبرة فى كونه ظلما : أمرا وجوديا . فيلزم تعليل القبح الذى هو صفة موجودة ، بالعدم ، وهو محال . وانما قلنا : ان تعليل ذلك الموجود بالعدم محال ، وذلك لأن العدم نفى محض وسلب صرف ، وايجاد الغير يعتمد كونه موجودا فى نفسه . واذا لم يكن له ثبوت وتحقق أصلا ، امتنع كونه علة لغيره .

الحجة الثالثة : لو كان قبح الكذب لكونه كذبا ، لوجب أن يقبح كل ما كان كذبا ، وكان يلزم أن يكون الكذب الذى يكون (١) سببا لخلاص الأنبياء والرسل ـ عليهم السلام ـ عند (٢) اقدام الظلمة عليهم بالقتل ، وأنواع الايذاء : قبيحا . ومعلوم : أنه ليس كذلك . فدل هذا على أن كونه كذبا ليس علة للقبح .

فان قيل : الكذب فى جميع المواضع قبيح . والواجب فى هذه الصور انما هو ذكر المعاريض . كما قيل : « ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب » وأيضا : لم لايجوز أن يقال : ان كونه كذبا علة للقبح . الا ان الحكم تخلف عن العلة فى هذه الصورة ، لقيام مانع ومعارض .

---

(١) يكون كذبا سببا : ب

(٢) عن : ب

والجواب عن السؤال الأول : انا نفرض أن الكلام فيما اذا لم يكن التعريض كافيا ، كما اذا قال : هل رأيت فلانا فى هـــذه الساعة ؟ وهل تعرف مكانه ؟ فان قلت : نعـم . طالبك به وقتله لا محالة ، وان قلت : لا . فقد كذبت .

وأما السؤال الثانى : فجوابه : انه لو جاز تخلف القبح عن الكذب لمانع ، فلا كذب الا ويجوز أن يقال له : لعله وجد مانع من الموانع يمنعه من قبحه . وعلى هـــذا التقدير لايمكنك الحكم القطعى بقبح شىء من الأكاذيب . أقصى ما فى الباب : أن يكون الحاصل هو الظن . وعنـــد هذا لايمكنك الحكم بقبح الكذب فى حق الله تعالى .

الحجة الرابعة : لو أن ظالما قال لشخص : انى سأقتلك غـــدا . فههنا الحسن اما أن يقتله . وهو باطل قطعا . أو أن لايقتله ، الا انه اذا لم يقتله صار الخبر بأنه سيقتله غـــدا : كذبـا . فلو كان الكذب قبيحا ، لكان ترك القتل يلزمه القبيح ، وما يلزمه القبيح فهو قبيح ، فكان يجب أن يكون ترك القبيح قبيحا . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أنه لايمكن الحكم بقبح الكذب مطلقا . وبالله التوفيق .

شبهة للخصم : انا نعلم ببداهة العقل أن الظلم قبيح ، وأن الاحسان حسن . وهذا العلم غير مستفاد من الشرع . فان من ينكر الشرع ، حصل له هذا العلم . فدل ذلك على أن هذا مستفاد من العقل .

والجواب : ان هذا (٣) الحسن والقبح عبارتان عن رغبة الطبع ونفرته . ولانزاع فى أن هذا معلوم بالعقل وانما النزاع فى أن كـون الفعل متعلق الذم والعقاب ، أو متعلق المدح والثواب . هل هو لأجـل صفة قائمة بالفعل ؟ وماذكرتموه لايدل على ذلك . وتمام الكلام فيه ، مذكور فى كتاب « المحصول فى علم الأصول » والله أعلم .

---

(٣) ان هذان اللفظان الحسن : ب

المسألة السادسة والعشرون

في

أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بعلة البتة

اتفقت المعتزلة : على أن افعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد • وهو اختيار أكثر المتاخرين من الفقهاء • وهذا عندنا باطل • ويدل عليه وجوه خمسة :

الحجة الأولى : ان كل من فعل فعلا ، لأجل تحصيل مصلحة ، أو لدفع مفسدة ، فان كان تحصيل تلك المصلحة أولى له من عدم تحصيلها ، كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولوية • وكل من (١) كان كذلك ، كان ناقصا بذاته ، مستكملا بغيره • وهو فى حق الله تعالى محال • وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة اليه سيان فمع الاستواء لايحصل الرجحان ، فامتنع الترجيح •

لايقال : حصولها ولا حصولها بالنسبه اليه ، وان كانا على النساوى ، الا أن حصولها أولى للعبد من عدم حصولها له ، فلأجل الأولوية العائدة الى العبد ترجح الوجود على العدم • لانا نقول : تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها له اما أن يكونا متساويين بالنسبة الى الله تعالى ، أولا يستويان • وحينئذ يعود التقسيم المذكور •

الحجة الثانية : لو كانت موجدية الله تعالى معللة بعلة ، لكانت تلك العلة • ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل • وهو محال • وان

---

(١) ما : ا

كانت محدثة ، افتقر كونه تعالى موجدا لتلك العلة ، الى علة أخرى . فيلزم التسلسل . وهو محال . وهذا هو المراد من قول مشايخ الأصول « علة كل شيء صنعه (٢) ولا علة لصنعه » .

الحجة الثالثة : ان جميع الأغراض ، يرجع حاصلها الى شيئين : تحصيل اللذة والسرور ، ودفع الألم والحزن . والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط . وكل من كان قادرا على تحصيل المطلوب ابتداء بدون الواسطة ، ولم يصر تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط أسهل عليه من تحصيله ابتداء : كان التوسل الى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الواسطة عبثا . وذلك على الله تعالى محال . فثبت : أنه لايمكن تعليل افعاله وأحكامه بشيء من العلل والأغراض .

الحجة الرابعة : انه لو وجب أن يكون خلقه وحكمه معللا بغرض ، لكان خلق الله تعالى العالم فى وقت معين دون ماقبله وما بعده ، معللا برعاية مصلحة وغرض . ثم ذلك الغرض ـ وتلك المصلحة ـ اما أن يقال : انه كان حاصلا قبل ذلك الوقت ، وأما كان حاصلا قبله . فان كان حاصلا قبله ، كان ما لأجله أوجد الله تعالى العالم فى ذلك الوقت ، حاصلا قبل أن أوجده . فيلزم أن يقال : انه كان موجدا له قبل أن كان موجدا . وذلك محال . وأما ان قلنا بأن ذلك الغرض وتلك المصلحة ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت ، وانما حدث فى ذلك الوقت . فنقول : حصول ذلك الغرض فى ذلك الوقت ، اما أن يفتقر الى المحدث أولا يفتقر . فان لم يفتقر فقد حدث الشيء ، لا عن موجد ومحدث . وهو محال . وان افتقر الى المحدث . فان افتقر تخصيص احداث ذلك الغرض بذلك الوقت الى غرض آخر ، عاد التقسيم الأول فيه . ولزم التسلسل .

---

(٢) صفته ولا علة لصفته : ب

وان لم يفتقر البتة الى رعاية غرض آخر ، فحينئذ تكون موجدية الله تعالى وخالقيته ، غنية عن التعليل بالأغراض والمصالح · وهذا هو المطلوب ·

واعلم : أن هذه الحجة التى ذكرناها فى اختصاص حدوث العالم بذلك الوقت المعين ، عائدة فى اختصاص كل واحد من الحوادث لوقته المعين ·

الحجة الخامسة : قد بينا فى مسألة خلق الأفعال : أنه لاموجد الا الله تعالى ، واذا كان كذلك ، كان الخير والشر والكفر والايمان حاصلا بايجاده وتخليقه وتكوينه · واذا كان الأمر كذلك ، امتنع توقف كونه تعالى خالقا وموجدا على رعاية المصالح والأغراض ·

واحتج الخصم على مذهبه : بأنه تعالى عالم بقبح القبائح ، وعالم بكونه غنيا عنه · وكل من كان كذلك ، امتنع أن يكون فاعلا للقبيح ·

أما المقدمة الأولى ـ وهى قولنا : انه عالم بقبح القبائح ، وعالم بكونه غنيا عنه ـ فهذه المقدمة مبنية على ثلاث مقدمات :

احداها : أن القبائح انما تقبح لوجوه عائدة اليها ·

وثانيها : انه تعالى منزه عن جميع الحاجات ·

وثالثها : انه تعالى عالم بجميع المعلومات واذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ، ظهر أنه تعالى غنى عن فعل كل القبائح ، وأنه تعالى عالم بكونه غنيا عنها ·

وأما المقدمة الثانية : وهى أن كل من كان غنيا عن القبائح ، وكان عالما بكونه غنيا عنها ، فانه يستحيل أن يفعل القبيح ـ فقد ذكروا فى تقرير هذا طريقين :

الأول : انا ببداهة العقل نعلم أن جهة القبح جهة صرف عن الفعل ، لا جهة دعاء اليه · فاذا حصل العلم بكونه قبيحا ولم يصر هذا

الصارف معارضا بداعية الشهوة والحاجة ، بقى الصـارف خاليا عن معارضة الداعى ، فوجب (٣) أن يمتنع الفعل .

الطريق الثانى : هو أنا نثبت هذه المقدمة فى الشاهد ثم نقيس الغائب على الشهد . أما اثباتها فى الشاهد . فلأنا اذا قلنا لانسان كامل العقل : ان صدقت أعطيناك دينارا ، وان كذبت أعطيناك دينارا . وفرضنا حصول الاستواء بين الصدق والكذب ، فى جميع منافع الدنيا والآخرة ، وفى جميع مضارهما من المدح والذم والثواب والعقاب ، وسهولة التلفظ بتلك اللفظة وصعوبته . فان فى هذه الصورة نعلم بالضرورة : أنه يرجح الصدق على الكذب . وذلك يدل على أن جهة الحسن جهة دعاء وجهة القبح جهة صرف .

واذا ثبت هذا فى الشاهد ، فنقيس عليه الغائب . ونقول : هذا الترجيح لابد فيه من علة وتلك العلة ليست الا علمه بان هذا حسن وذاك قبيح . لأنا كلما علمناه قبيحا ، علمنا هذه المرجوحية . وكلما علمناه حسنا علمنا هذه الراجحية . فلمادار العلم باحدهما مع العلم بالآخر وجودا وعدما ، علمنا : أن العلة فى هذا البعث وفى هذا المنع ، ليس الا العلم بهذه الجهة . واذا كان العلم حاصلا فى حق الله تعالى ، وجب أن يترتب عليه هذا البعث وهذا المنع .

***

هذا غاية تقرير كلام المعتزلة فى هذه المسألة .

والجواب : أما المقدمة الأولى من هذا الدليل فهى مبنية على أن الحسن والقبح ، انما يثبتان لوجوه عائدة الى الفعل . وقد ابطلنا هذه القاعدة . سلمنا : أنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا ، فلم قلتم : ان كل من كان كذلك ، فانه لا يفعل القبيح ؟ وتقريره . انكم اما أن تقولوا : ان كل من كان كذلك ، فانه يمتنع مع هذه الحالة أن يفعل القبيح ، أو لاتدعو الامتناع العقلى . فان ادعيتم الامتناع العقلى ، لم يكن الله تعالى قادرا مختارا ، لأن الاستغناء والعلم بذلك

---

(٣) فوجب الترك : ب

الاستغناء من لوازم ذاته ، وترك القبيح من لوازم هذا الاستغناء . وهذا العلم ولازم اللازم : لازم . فترك القبيح من لوازم الذات المخصوصة . واذا كان كذلك ، كان ترك القبيح أمرا واجبا بالذات ، ممتنع العدم .

واذا كان ترك القبيح أمرا واجبا بالذات ، كان ايصال الثواب الى المستحق أمرا واجبا ، وجوبا بالذات . لأن تركه لما كان قبيحا ممتنعا بالذات ، كان فعله فعلا واجبا بالذات . فحينئذ يلزم أن تكون ذاته تعالى موجبة لحصول الثواب ووصوله الى المستحق ، وأن لايكون قادرا على الترك أصلا . فاثبات الحكمة على هذا الوجه ، يقدح فى كونه قادرا ، الا أن الحكمة مفرعة على كونه قادرا . والفرع اذا استلزم فساد الأصل كان باطلا ، فلقول بالحكمة يجب أن يكون باطلا على هذا القول .

وأيضا : اذا كان الفعل موقوفا على الداعى ، لزم الجبر ، واذا لزم الجبر كان الله تعالى فاعلا لجميع أفعال العباد ، بواسطة خلق القدرة والداعي الموجب لها . واذا كان كذلك ، امتنع ان يقال : انه تعالى لايفعل هذه الأفعال .

وأما القسم الثانى : وهو أن تقولوا : ان كونه تعالى غنيا ، مع كونه عالما بكونه غنيا ، لاينافى فعل القبيح . ولم يكن بين حصول هذا الفعل وحصول ذلك الوصف منافاة ولا معاندة أصلا ، فحينئذ يتعذر الاستدلال بذلك الوصف على أنه تعالى لايفعل القبيح ، لأن كل مالم يكن فيه امتناع ، لم يلزم من فرض وجوده محال ولافساد .

وهذا سؤال صعب على ما ذكروه . والله أعلم بالصواب (٤) .

* * *

(تم الجزء الأول . ويليه الجزء الثانى وأوله المسألة السابعة والعشرون فى اثبات الجوهر الفرد) .

---

(٤) فى هامش ب : جرت العادة أن يجعل هذا آخر الجزء الأول من الكتاب .